WOLF-DIETER HAUSCHILD

Gottes Geist und der Mensch

Studien zur frühchristlichen Pneumatologie

CHR. KAISER VERLAG

Die Relevanz historischer Arbeit für die systematische Theologie kann an diesen traditionsgeschichtlichen Studien deutlich werden. Sie konzentrieren sich auf ein vernachlässigtes patristisches Forschungsthema, um zu zeigen, daß die gegenwärtig immer häufiger geforderte „Theologie des Heiligen Geistes" nur aus einer strengen und umfassenden Reflexion auf die Wirklichkeit des Menschen hervorgehen kann. Dabei wird man, wie die frühchristliche Entwicklung beweist, nicht bei den Aussagen des Neuen Testaments stehenbleiben können.

WOLF-DIETER HAUSCHILD

GOTTES GEIST UND DER MENSCH

Beiträge zur evangelischen Theologie
Theologische Abhandlungen, herausgegeben von E. Wolf

Band 63

WOLF-DIETER HAUSCHILD

Gottes Geist und der Mensch

Studien zur frühchristlichen Pneumatologie



CHR. KAISER VERLAG MÜNCHEN

1972

 ISBN 3 459 00811 3

Gesamtherstellung: Buchdruckerei Sommer, Feuchtwangen
Printed in Germany

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung der Ev.-Theol. Fakultät
der Universität München gedruckt mit Unterstützung der
Deutschen Forschungsgemeinschaft.

GEORG KRETSCHMAR

in dankbarer Verbundenheit

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1970/71 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Habilitationsschrift angenommen und für den Druck leicht überarbeitet. Mein Dank gilt neben der Fakultät den Gutachtern, Herrn Prof. D. G. Kretschmar, Herrn Prof. Dr. H. Hegermann und Herrn Prof. Dr. P. Stockmeier für förderliche Kritik. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft danke ich für die Gewährung einer Druckbeihilfe.

Gewidmet ist das Buch meinem Lehrer, Herrn Prof. D. Georg Kretschmar, als Zeichen der Erinnerung an das, was ich von ihm und bei ihm in bald zehn Jahren als Student, Doktorand und Assistent gelernt habe, sowie als Zeichen der Verbundenheit in dem Bemühen, über Wesen und Wirken des Gottesgeistes nachzudenken.

München, im Januar 1972 Wolf-Dieter Hauschild

INHALT

Einleitung: Zur pneumatologischen Problematik 11

I. GEISTGABE UND NEUER MENSCH BEI CLEMENS VON ALEXANDRIEN 16

1. Pneumatologie und Anthropologie: Der Christ als besonderer Mensch 16
2. Die Umformung durch den Geist in der Taufe 28
   a) Erleuchtung durch den Geist 28
   b) Vereinigung mit dem Geist 36
3. Taufe und Geistempfang in der kirchlichen Tradition . 45
4. Erleuchtung und Geistbegabung im Umkreis des Clemens 55
5. Die Rolle des Geistes im Prozeß der Vervollkommnung 65
6. Der Heilige Geist und Gott. Seine Bedeutung in Clemens' Theologie 76

II. GEISTWIRKEN UND MENSCHLICHE VOLLKOMMENHEIT BEI ORIGENES 86

1. Die Situation des Menschen in der Welt und sein Pneuma 86
2. Bekehrung und Geistempfang 99
   a) Origenes' Auseinandersetzung mit der traditionellen Verbindung von Taufe und Geistmitteilung 99
   b) Der Geistbesitz als Zeichen des neuen Standes 105
   c) Böse Geister und der Heilige Geist im Menschen 109
3. Die Formung des Christen durch den Heiligen Geist . . 114
   a) Heiligung durch den Geist 114
   b) Der vollkommene Christ als Pneumatiker 120
   c) Religiöse Erkenntnis und Geistwirken 127
4. Pneumatologie und Trinitätstheologie 135
   a) Christi Werk und das Wirken des Heiligen Geistes 136
   b) Die trinitätstheologischen Reflexionen 141

III. FORMUNG DES MENSCHEN DURCH GOTTES GEIST BEI DEN VALENTINIANERN 151

1. Erlösung, Pneuma und Heiliger Geist bei Valentin . . 152
2. Herakleons Konzeption der Formung und die Pneumatologie 157
3. Der Pneumatiker und die Formung durch Gnosis bei Ptolemäus 166

4. Syzygie, Formung und Geist-Verbindung bei Theodot . 172
5. Heil als Wiedervereinigung mit dem Gottesgeist im Philippusevangelium 182
Exkurs: Der Heilige Geist im System des Basilides . . . 191

IV. PNEUMATOLOGIE UND SOTERIOLOGIE BEI TATIAN UND IRENÄUS 197
1. Tatians Konzeption wahren Menschseins 197
2. Menschliche Vollkommenheit als Werk des Heiligen Geistes bei Irenäus 206
Anhang: Bemerkungen zur Pneumatologie der koptisch-gnostischen Schrift »Über das Wesen der Archonten« . . 220

V. JUDENTUM – GNOSIS – CHRISTENTUM: DIE PNEUMATOLOGIE IM APOKRYPHON DES JOHANNES 224
1. Analyse der verschiedenen pneumatologischen Traditionsstücke 225
2. Zur theologiegeschichtlichen Einordnung 235
a) Die Zwei-Geister-Lehre im Apokryphon und in jüdischer Literatur 238
b) Formung des Menschen durch Gottes Geist bei jüdischen Theologen 247
Exkurs: Zur Geschichte der Auslegung von Gen 2,7 . . . 256
a) Philo und das alexandrinische Judentum 256
b) Die gnostische Interpretation 263
c) Der Begriff »emphysema« 269

SCHLUSS: ZUR BEDEUTUNG DER FRÜHCHRISTLICHEN PNEUMATOLOGIE 273
1. Die Formung wahren Menschseins bei Clemens, Origenes und den Valentinianern 273
2. Das antike Christentum und seine Pneumatologie . . 281

Literaturverzeichnis 292

Register 304

EINLEITUNG: ZUR PNEUMATOLOGISCHEN PROBLEMATIK

1. Welche Bedeutung hat die Pneumatologie faktisch bei der Konstituierung christlicher Theologie? Wenn man unter dieser Fragestellung die einschlägige Literatur prüft, ist es eher rätselhaft als selbstverständlich, daß es im vierten Jahrhundert zur Dogmatisierung der Gottheit des Geistes gekommen ist. Zwar hat der Geist von Anfang an seinen Platz im Bekenntnis gehabt, aber die Bemühungen frühchristlicher Theologen konzentrierten sich auf andere Gegenstände. Fast scheint es so, als hätte man mit ihm in der expliziten theologischen Arbeit nicht sonderlich viel anfangen können und sich auf einige programmatische, aber nicht näher ausgeführte Überzeugungen beschränkt.[1] Scheinbar ist er also eher ein Gegenstand der Erfahrung und der emphatischen Affirmation als der Reflexion gewesen. Doch bei genauerem Hinsehen erweist sich ein solcher Eindruck als unzutreffend. Die Schriftsteller jener Zeit sagen mehr über den Geist, als gemeinhin in der Forschung festgestellt wurde. Daß auf dem Gebiet der Erforschung frühkirchlicher Pneumatologie empfindliche Lücken bestünden, wurde zwar gelegentlich bemerkt, aber man hat doch eine Aufarbeitung des Defizits nicht intensiv genug angegriffen.

»Die Geschichte der Lehre vom Hl. Geist bis zur vollen Ausgestaltung des III. Artikels verlangt nach einer monographischen Behandlung«, betonte schon vor einiger Zeit Hermann Dörries.[2] Doch nach Lage der Dinge dürfte heute nur schwer eine solche Gesamtdarstellung geschrieben werden können. Denn es sind nicht genügend Vorarbeiten dazu geleistet, und teilweise dürfte es sogar noch an der Erkenntnis der geeigneten Fragestellungen mangeln.[3] Die bisherigen Gesamtdarstel-

---

[1] Als Beispiel nehme man das Urteil des alten Noesgen (Geschichte S. 4f), »daß im Glaubensbewußtsein der altkatholischen Christenheit der heilige Geist kein hervortretendes ... Moment war. Das Bekenntnis zu ihm erfolgte offenbar nur gemäß pietätvollem Halten an der von den Aposteln her überlieferten Wahrheit und nicht infolge von ihrer gläubigen Erfassung als solcher.«

[2] De Spiritu S. 5 A. 1.

[3] Wesentlich wären auch religionsgeschichtliche Untersuchungen. Leisegang hat diese Aufgabe seinerzeit angegriffen — mit anfechtbaren Resultaten. Weinel weist auf ein wichtiges Gebiet hin, arbeitet aber nicht streng religionsgeschichtlich und liest in viele Texte »Geistwirkungen« erst hinein. Verbekes Arbeit fördert die geistesgeschichtliche Rückfrage, setzt aber nicht bei der Frage nach dem »Heiligen Geist« an. Opitz unternimmt für den Clemensbrief und Hermas einen Versuch religionsgeschichtlicher Einordnung.

lungen oder Skizzen solcher befriedigen nicht recht. Für das zweite und dritte Jahrhundert bieten sie vielfach nur Materialübersichten, die nicht einmal vollständig sind. Nach einer Entwicklung der Pneumatologie wurde bisher nur unter zwei Gesichtspunkten gefragt: hinsichtlich des Problems der »Gottheit« des Geistes (seiner trinitätstheologischen Erfassung) und der Frage nach seiner »Personalität«. Letztere dürfte für die Frühzeit eine wenig förderliche Fragestellung sein[4], erstere aber kann nur dann zu einem wirklichen Verstehen der dogmengeschichtlichen Entwicklung führen, wenn man nach dem gesamttheologischen Zusammenhang der altkirchlichen Pneumatologie fragt. Mit dieser Frage wird man nun vor das Problem gestellt, welche Beziehung diese zur Soteriologie gehabt hat.

Bekanntlich wurden nur Lehrgegenstände dogmatisiert, denen eine unmittelbare und zentrale Bedeutung für die christliche Existenz zukam. Eine solche muß folglich auch für den Heiligen Geist eruiert werden, und das ist für Theologen des vierten Jahrhunderts in einigen vorzüglichen Arbeiten bereits geleistet worden.[5] Doch wo und wie das vorher der Fall war, ist noch nicht hinreichend untersucht worden. Die Stellung der Pneumatologie im Rahmen einzelner frühchristlicher Entwürfe ist noch nicht eingehend genug erforscht. Für eine dogmengeschichtliche Betrachtung des Gegenstandes braucht man indessen sowohl sorgfältige Analysen einzelner Theologen[6] als auch Durchblicke, die Entwicklungslinien sichtbar machen.

2. Mit diesem Hinweis auf die Forschungslage sollen einerseits die Schwierigkeiten, andererseits die noch offenen Möglichkeiten angedeutet werden. Die vorliegende Arbeit beansprucht nun nicht, hier »die Lösung« zu bieten. Sie will vielmehr einige der offenen Möglichkeiten nutzen. Dabei beschränkt sie sich in mehrfacher Hinsicht.

Sie untersucht nur die Beziehung der Pneumatologie auf die *Anthropologie* und damit auf die *Soteriologie*, behandelt aber nicht den wichtigen Zusammenhang mit der Ekklesiologie, der ein eigener Themenkreis wäre.[7] Desgleichen nicht das Thema »Schrift und Geist«. Wenn auch von diesen Ansätzen her das pneumatologische Denken der alten

---

[4] Es sei denn, man beschränkt sich auf judenchristliche Texte und das 4. Jh., wie Quispel es weitgehend tut (vgl. Geest S. 79.82ff).

[5] Genannt seien z. B. Dörries' Arbeiten; Heising, Geist und Jaeger, Lehre.

[6] Opitz bringt sie für den Clemensbrief, während er bei Hermas die Vielschichtigkeit der Traditionen verkennt. Rüschs Arbeit ist eher eine erbauliche Materialsammlung. (Zu Irenäus hat seinerzeit d'Alès schon Erhellenderes geschrieben.) Bender gibt eine Übersicht über Tertullians Anschauungen, fragt aber zu wenig nach den bestimmenden Grundgedanken und analysiert die Texte zu wenig. Orbe bietet eine umfangreiche Darstellung zu den Valentinianern, ohne alle Probleme befriedigend zu lösen.

[7] Gribomont, Esprit Sp. 1266: »Un des aspects les plus remarquables de l'ancienne pneumatologie grecque, c'est le lien étroit qui l'unit à l'ecclésiologie.«

Kirche entscheidend erhellt wird, so scheint doch jener Ansatz noch tiefer in dessen Zentrum zu führen.[8] Und indem er auf die Frage nach dem Heil und der Erfüllung des Menschseins abhebt, zeigt er die Bedeutung des Geistes für das Leben der frühen Christen und dessen theologische Interpretation. Zugleich verweist er auf umfassendere theologiegeschichtliche Zusammenhänge. Seine Berücksichtigung rechtfertigt sich im übrigen auch daher, daß er bisher nur wenig beachtet wurde und man damit ein wichtiges Stück frühchristlicher Theologie kaum zu Gesicht bekommen hat. Die Arbeit beschränkt sich ferner auf frühe Theologen der östlichen Kirche. Und sie will keine Gesamtdarstellung ihres Themas, sondern nur einige Studien dazu bieten. Wenn diese traditionsgeschichtlich orientiert sind, so stellt das eine weitere Beschränkung dar, die deswegen erfolgt, um die Arbeit auf die Sichtbarmachung von geistigen Einflüssen und Entwicklungslinien zu konzentrieren.

3. Die Anlage der Arbeit erklärt sich zum Teil aus ihrem Entstehen. Geplant war zunächst eine Darstellung zu *Clemens* und *Origenes*, weil ihre Bedeutung für die Geschichte der Pneumatologie leicht unterschätzt wird[9] und weil ihre Auffassungen noch nicht zufriedenstellend untersucht worden sind.[10] Die Untersuchung des Zusammenhangs von Pneu-

---

[8] Weitere Aspekte, die hier ausgeblendet werden, sind der Bezug der Pneumatologie auf die Kosmologie, die Geistchristologie und die Trinitätslehre. (Auf die beiden letzteren wird nur gelegentlich eingegangen.) Ich hoffe, in der Reihe »Traditio Christiana« dank der freundlichen Aufforderung der Herausgeber demnächst eine umfassendere Dokumentation vorlegen zu können.

[9] Symptomatisch ist Gribomonts unhaltbares Urteil (Esprit Sp. 1259): »Les alexandrins sont moins féconds pour parler de l'Esprit« (sc. im Vergleich zu Irenäus und Hippolyt).

[10] *Clemens'* Pneumatologie wurde bisher im Blick auf die gesamte Lehrentwicklung fast übersehen und in den Darstellungen seiner Theologie eigentümlich vernachlässigt. Swete (Spirit S. 124—126) bringt nur einiges Material, Galtier (Esprit S. 69—73) erfaßt wesentliches, hätte aber bei Clemens für sein Thema noch viel mehr finden können. Daß z. B. Völker den Heiligen Geist in seiner großen Monographie nicht eigens thematisiert, entspricht nicht dessen Bedeutung. Mayer stellt sie des öfteren heraus, aber mitunter nicht zutreffend. Pascher (Studien S. 99—120) schreibt Bedeutsames über den Zusammenhang der Pneumatologie mit der religiösen Erkenntnis, übersieht aber den für Clemens typischen Bezug auf die Anthropologie und übertreibt gelegentlich die Bedeutung des Heiligen Geistes für dessen Theologie (vgl. S. 99.105.117). Frangoulis' Dissertation (von der nur ein — anfechtbarer — Teil publiziert wurde) ist die einzige bisher vorliegende Monographie zu Clemens' Pneumatologie, aber in vieler Hinsicht unbrauchbar. Wertvoll dagegen ist Oeyens traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Engelpneumatologie, auch wenn er Clemens' Geistlehre nicht weiter berührt. Vorzügliche Hinweise gibt im übrigen A. Adam (Lehrbuch Bd. 1, S. 175—177).

Zu *Origenes'* Pneumatologie insgesamt gibt es bisher keine Monographie — erstaunlicherweise, denn sie spielt in seiner Theologie keine ganz untergeordnete Rolle, und er hat als erster sich explizit mit dem Thema »De spiritu sancto« beschäftigt (De princ I,3), also den Traktaten des 4. Jh.s vorgearbeitet. Traut man den üblichen

matologie, Anthropologie und Soteriologie bei diesen Alexandrinern führt zu der Frage nach den Traditionen, von denen ihre Konzeptionen geprägt worden sind. Dabei fällt die Nähe zur *valentinianischen Pneumatologie* auf, welche ebenfalls unter dem genannten Aspekt näher untersucht wird. Von dort aus ergeben sich Verbindungslinien zum *Apokryphon des Johannes*, welches wohl diejenige Form ägyptischer Vulgärgnosis bietet, von der Valentin und seine Schüler beeinflußt wurden. Und dieses weist über sich hinaus auf den Bereich *jüdischer Pneumatologie*. An diesem Punkt macht die Rückfrage halt, doch die sichtbar gewordenen Zusammenhänge weiterzuverfolgen (etwa bis in die späten Schichten des Alten Testamentes hinein), wäre für die Entstehung christlicher Theologie überhaupt wichtig.

4. Das Thema der vorliegenden Studien will auf den Grundgedanken der in ihnen untersuchten Konzeptionen hinweisen, wonach *wahres Menschsein* erst durch die Verbindung mit dem Gottesgeist erreicht wird. Dieser Grundgedanke gehört zu dem umfassenden Thema der *Formung des Menschen* und signalisiert damit bei bestimmten Theologen die Begegnung des Christentums mit der griechischen Antike. Für Gregor von Nyssa hat Werner Jaeger das eindrucksvoll dargestellt, wenngleich man bei manchen Einzelheiten seiner Deutung Bedenken anmelden kann. Er hat allerdings die geistesgeschichtliche Bedeutung von Gregors Konzeption übertrieben, weil er sie isoliert gesehen und nicht nach dem Einfluß älterer Konzeptionen auf sie gefragt hat. Es dürfte sich nun zeigen lassen, daß Gregor — abgesehen von anderen Einflüssen — auf den Schultern der Alexandriner Clemens und Origenes steht. Indem deren Konzeptionen aber auf den Bereich gnostischer und

---

Darstellungen, dann hätte er sich dabei nur mit dem Geist unter trinitätstheologischem Aspekt befaßt. Das stimmt aber nicht.

Zur Frage »Geist und Schrift« hat de Lubac Grundlegendes geschrieben und damit einen wichtigen Aspekt der origenistischen Pneumatologie dargestellt. Dasselbe kann man nicht von Dupuis' Arbeit behaupten. Sie berührt sich eng mit unserer Themenstellung und soll daher im II. Teil näher besprochen werden. Während Dupuis nur das anthropologische Pneuma behandelt, wendet Garijo auch der eigentlichen Geistlehre sein Augenmerk zu, bietet aber lediglich eine unvollständige tabellarische Übersicht über das Material, aus der keine Einheit ersichtlich wird. Galtier hätte von seinem Thema her die Eigenart des Geistwirkens, wie sie sich Origenes darbietet, eigentlich erfassen können, wird daran aber durch seine Fixierung auf das trinitarische Problem und seine vom 4. Jh. her an Origenes herangetragene Fragestellung gehindert. Swete bietet nur Material dar.

In der Spezialliteratur zu Origenes findet man einige erhellende Bemerkungen zur Pneumatologie, insgesamt aber ist deren Zusammenhang mit seiner Theologie noch nicht dargestellt worden. Bei Drewery (Grace S. 190) findet sich der bemerkenswerte Ausspruch, Origenes sei ein *Pionier* der griechischen Pneumatologie gewesen (aber durch seine Materialsammlung wird das nicht verifiziert). Ein »Pionier« war er deswegen nicht, weil er zu sehr von Vorgegebenem lebte, aber ihm kommt im Blick auf das 4. Jh. eine Schlüsselstellung zu.

jüdischer Pneumatologie verweisen, wird das Thema »Formung des Menschen durch Gottes Geist« zu einem Punkt, an dem sich Christentum, Gnosis, Judentum und Griechentum begegnen.

Licht auf diese Zusammenhänge wirft vor allem die gnostische Literatur des zweiten Jahrhunderts. Die Bedeutung der Valentinianer im Rahmen der Entwicklung der Pneumatologie ist noch kaum gewürdigt worden, desgleichen nicht die besondere Stellung des Johannes-Apokryphon in dieser Frage. Von beiden her wird die Genese von Clemens' und Origenes' Pneumatologie beleuchtet, und diese beiden nehmen nun wieder im Blick auf das vierte Jahrhundert eine Schlüsselstellung ein.

Genausowenig wie die Entwicklung der christlichen Theologie insgesamt hält sich die Ausbildung der Pneumatologie an die Grenzen der »Kirche«, so wie Spätere sie von altkatholischer Warte aus sehen. Sie führt vom Judentum und vom Urchristentum her über christliche Theologen des 2. Jh.s, die manchen Einflüssen unterliegen, ins dritte und vierte Jahrhundert und findet in der Dogmatisierung des Geistes einen gewissen Abschluß. Diesen Entwicklungslinien wollen die folgenden Studien ein Stück weit nachgehen und dabei auch die Bedeutung jener Konzeptionen für die heutige Bemühung um den Gegenstand anklingen lassen. Denn in jenen Konzeptionen haben wir ein frühchristliches Gegenstück zur reformatorischen Rechtfertigungslehre, das nicht zuletzt wegen der heutigen Aufgabe, die christliche Theologie in einer neuen Synthese von Christentum und Humanismus zur Geltung zu bringen, Beachtung verdienen könnte. In diesem Sinne verstehen sich die Studien als eine historische Vorarbeit für die systematische Theologie.

I. GEISTGABE UND NEUER MENSCH BEI CLEMENS VON ALEXANDRIEN

1. Pneumatologie und Anthropologie: Der Christ als besonderer Mensch

Clemens' Art, Theologie zu treiben, wird gekennzeichnet durch die Aufnahme einer Fülle von Gedanken aus dem reichen geistesgeschichtlichen Material, das sich dem Bildungsbeflissenen in der Kulturmetropole Alexandrien darbot. Er sucht das Gespräch mit dem Überkommenen und ihm Begegnenden: mit griechischer Mythologie und Dichtkunst, mit vergangener sowie gegenwärtiger Philosophie und Religiosität, mit spätjüdischer und frühchristlicher Theologie verschiedener Schattierung, mit der bunten, geschäftigen Welt der Stadt. Dabei entfaltet er in Aufnahme und Abgrenzung seine Position.[1] Eine solche Methode bedingt, daß viel — oft heterogenes — Material mitgeführt wird und man mitunter suchen muß, wo die für Clemens charakteristische Meinung zu finden ist. So steht es auch mit seiner Pneumatologie. Ein bloßes Registrieren aller Aussagen über den Geist und ein Aneinanderreihen der Vorstellungskomplexe führt noch nicht zum rechten Verstehen.[2] Typisch für Clemens' Pneumatologie ist nämlich, daß er sie mehr nebenbei zur Sprache bringt und nirgendwo zusammenhängend thematisiert. So muß danach gefragt werden, wo durchgehende Linien zu finden sind und ob es eine Grundanschauung gibt, in der sich die Bedeutung des Gegenstandes für Clemens äußert, und schließlich, welchen Platz die Pneumatologie im ganzen seiner Theologie einnimmt. Ein »Schlüssel« für das Verständnis bietet sich bei der Betrachtung des Materials gleichsam von selbst an: Seine ihm eigentümliche Vorstellung vom Geist Gottes entfaltet er im Rahmen der Anthro-

---

[1] Diesen Gesichtspunkt macht H. v. Campenhausen in der Rezension zu Völkers Clemensbuch (ThZ 9, 1953 [S. 67—72], S. 69f) nachdrücklich geltend. Mondésert, Clément S. 29ff bietet eine schöne Übersicht über die »Gesprächssituation«, in welcher Clemens steht. Wie sehr sie sowohl den Aufbau der »Stromata« als auch deren Einzelausführungen bestimmt, geht aus Méhats großer Untersuchung hervor (vgl. S. 171f. 174, detailliert S. 294—420). Jedoch das Unternehmen Bernards, in diesem Sinne Clemens darzustellen, bleibt zu sehr an der Oberfläche und wird dem Thema nicht gerecht.

[2] So verfahren etwa Frangoulis und Swete, Spirit S. 124—126.

pologie,[3] und zwar einer, die durch die Verbindung mit der Soteriologie gekennzeichnet ist.[4] Dabei nimmt er verschiedene Traditionen auf und verschmilzt sie zu einer Einheit.

Im Zusammenhang einer längeren Erörterung des Problems der Gotteserkenntnis (Strom V,71—88) stellt er fest: »Eine Vorstellung von dem einen, allmächtigen Gott gab es immer bei allen richtig denkenden Menschen als eine angeborene ... Mitnichten ist es so, daß der Mensch keine Vorstellung von Gott hat, der doch der Schrift zufolge bei der Schöpfung am göttlichen Hauch (ἐμφύσημα) Anteil bekommen hat und dadurch an einer reineren Substanz als die anderen Lebewesen teilbekam. Von daher kommen die Pythagoreer zu der Behauptung, der Verstand des Menschen gelange durch göttliche Fügung in den Menschen, wie auch Plato und Aristoteles zugestehen. Aber wir sagen, daß demjenigen, der zum Glauben gekommen ist, der Heilige Geist noch dazu eingehaucht wird« (V,87,2.4—88,2;p.383,21f. 29—384,6). Clemens unterscheidet hier also einen normalen und einen christlichen Menschen. Der Mensch schlechthin besitzt als natürliche Anlage den Nus, welcher als ein bei der Schöpfung von Gott eingehauchtes Pneuma verstanden wird. Der Christ besitzt darüber hinaus noch ein anderes Pneuma, den Heiligen Geist, eine zusätzliche Ausstattung, die ihn zu einem besonderen Menschen macht.

Clemens kündigt im selben Zusammenhang (V,88,4) an, auf dieses Thema (die Beziehung von Gotteserkenntnis und Geistausrüstung) näher eingehen zu wollen in seinen Schriften »Über die Prophetie« und »Über die Seele«. Solches in einer Abhandlung über die Prophetie zu tun, verwundert angesichts der Tradition jüdischer und apologetischer, am Problem der Inspiration orientierter Pneumatologie nicht. Daß er es aber zudem in einer speziell psychologischen Untersuchung zu tun beabsichtigte, zeigt an, wie sehr für ihn Pneumatologie und Anthropologie zusammengehörten.[5] (Beide Abhandlungen dürften übrigens als Teile der Fortsetzung seiner Stromateis geplant gewesen sein und nicht als selbständige Arbeiten.[6])

---

[3] Das hat Karpp, Anthropologie S. 126.129 herausgestellt, wenngleich nicht näher ausgeführt. Daniélou, Message S. 377 deutet an: »... que l'homme complet comporte aussi le πνεῦμα, l'Esprit-Saint.«

[4] Vgl. dazu Wlosok, Laktanz S. 167; Völker, Clemens S. 109. Eine befriedigende Darstellung seiner Anthropologie fehlt, die unter traditionsgeschichtlichem Aspekt anzupacken eine lohnende Sache wäre. Vorläufig sind Völker, Clemens S. 109—115, Karpp, Anthropologie S. 92—131 und Mayer, Gottesbild S. 5—32 das Beste dazu. Ziegerts Arbeit ist unbrauchbar, Verkuyl stellt die Psychologie unter der interessanten Fragestellung der Verbindung zur Ethik dar, aber nicht die eigentliche Lehre vom Menschen.

[5] Das verrät auch seine Ankündigung, selbst in der Schrift über die Prophetie wolle er über ein anthropologisches Thema handeln, nämlich — gegen die Montanisten — über das rechte Verständnis der Begriffe »Psychiker« und »Pneumatiker« (vgl. Strom IV,93,1).

[6] So Munck, Untersuchungen S. 84—109 (zum Inhalt der beiden Abhandlungen S. 100—103) und Stählin, BKV Clemens Bd. 1, S. 40.

Strom VI,134,1f nennt er im Rahmen einer Auslegung der Tatsache, daß Gottes Gebote zehn an der Zahl und auf zwei Tafeln eingegraben sind, Anregungen Philos und stoische Psychologie verarbeitend, seine Theorie der »Einteilung« des Menschen.[7] Die zwei Tafeln weisen ihm auf zweierlei Geister im Menschen hin, das ἡγεμονικὸν πνεῦμα und das ὑποκείμενον πνεῦμα (p.499,29f). Und den Geboten entspricht eine Dekas im Menschen: »die fünf Sinne, die Sprechfähigkeit, die Zeugungskraft, als achtes nun das schöpfungsmäßig gegebene Pneumatische, als neuntes aber den führenden Teil der Seele und als zehntes die kennzeichnende Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes, die durch den Glauben hinzukommt« (τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα, 134,2;p.500,1–5). Wie in Strom V,88,2 ist der Heilige Geist eine zur Natur des Menschen hinzutretende Größe, hier wie dort an den Glauben gebunden. Neu ist die anthropologische Präzisierung: Er tritt als drittes zu einem im Menschen bereits befindlichen doppelten Pneuma hinzu. (Das Hegemonikon, in 134,1 als »hegemonikon pneuma« bezeichnet, heißt in V,88,2 »emphysema«, schöpfungsmäßig gegebenes Pneuma.)[8] Die Bedeutung einer solchen, eher beiläufig gegebenen Schematisierung liegt auf der Hand.[9] In ihr kommen verschiedene Einflüsse zum Ausdruck, aber auch das für die clementinische Pneumatologie Eigentümliche: die Verbindung eines anthropologischen Pneumabegriffs mit einer in der Soteriologie beheimateten Vorstellung vom Heiligen Geist – das Beieinander von *Schöpfungs- und Erlösungspneuma*.[10]

Der menschliche Nus (das Hegemonikon, die vernünftige Seele, wie es auch heißt) ist für Clemens, griechischer Tradition folgend, göttlichen Ursprungs. Zur Begründung dafür greift er auf Gen 2,7 zurück. Die

[7] Philo deutet Rer div her 167 die zwei Tafeln auf die zwei Teile der Seele, Congr erud 102ff den Dekalog auf die zehn Teile des Kosmos und Mut nom 110 die sieben Töchter Midians auf die alogischen Seelenpotenzen. Eine genaue Abhängigkeit liegt nicht vor.

[8] Ganz glatt geht Clemens' Ausdeutung der Gesetzestafeln nicht auf: Deutet er sie auf *zwei* Geister, so spricht er in der Einzelausführung faktisch von *dreien*. Wichtiger als das anthropologische Schema ist ihm die pneumatologische Grundkonzeption.

[9] Auch Daniélou, Message S. 376 hält sie für »un passage plus important«. (Vgl. Scherer, Klemens S. 8ff.) Frangoulis dagegen geht auf sie nicht näher ein, weil ihm der Blick für die Verbindung der Pneumatologie mit der Anthropologie fehlt.

[10] Diese Begriffe sollen in der ganzen folgenden Arbeit als Abbreviaturen für die zwei verschiedenen Geistvorstellungen verwendet werden. »*Erlösungspneuma*« ist das im Vollzug des Heilswerkes zum Menschen hinzutretende, »*Schöpfungspneuma*« das ihm aufgrund der Erschaffung durch Gott innewohnende. (Die Verbindung der letzteren Vorstellung mit der Auslegung von Gen 2,7 rechtfertigt solche Begriffsbildung.) Mit »Schöpfungspneuma« wird also nicht der Geist, sofern er bei der Weltschöpfung mitwirkt, gemeint. Die Abbreviatur für diesen Sachverhalt soll im folgenden die Bezeichnung *»kosmologischer« Gottesgeist* sein.

vernünftige Seele wurde von oben her, von Gott dem Menschen eingehaucht (Strom V,94,3;p.388,10f).[11] Im Unterschied zum Tier, den im selben Sinne auch Strom V,87,4 betont, hat Gott »ihm etwas Eigenes eingehaucht« (Paed I,7,1;p.94,11), das ἐμφύσημα, »wie man sagt« (I,7,3;p.94,15f). Diese Bemerkung weist uns darauf hin, daß Clemens sich auf dem Boden einer vorgegebenen Tradition bewegt, wenn er vom schöpfungsmäßig im Menschen befindlichen Gottesgeist spricht. Der Begriff »emphysema« stammt aus der alexandrinischen Auslegung von Gen 2,7 (vgl. dazu S. 269) und läßt sich am besten mit »Schöpfungspneuma« (s. Anm. 10) wiedergeben. Clemens vermeidet es offenbar, den Nus direkt als göttlichen Geist zu bezeichnen.[12] Er apostrophiert ihn als ἀπόρροια θεϊκή (Protr 68,2;p.52,4) oder als etwas Gott Eigenes (Paed I,7,1) und dürfte damit von *jüdisch-alexandrinischer Anthropologie* beeinflußt sein, wie die Nähe solcher Aussagen z. B. zu Philo, Det pot ins 86;I,p.278,1f (von oben hat Gott dem Menschen etwas von seiner eigenen Gottheit eingehaucht) und Opif 135;I,p.47,4f (was Gott dem Menschen einhauchte, war nichts anderes als göttliches Pneuma aus der göttlichen Natur)[13] zeigt. Aber ihm ist das nicht der eigentliche Gottesgeist im Menschen und so kommt er — anscheinend von der frühchristlichen Geistvorstellung her — dazu, die schöpfungsmäßige Geistmitteilung mit anderen Begriffen als dem des Pneuma zu umschreiben. Der Nus ist göttliches »emphysema« (Paed I,7,3; Strom V,87,4), das von Gott Eingehauchte (Protr 98,2; Paed I,7,1; Strom II,122,1;V,94,3). Deswegen heißt der Mensch ein ὄργανον ἔμπνουν, welches Gott nach seinem Bilde geschaffen hat (Protr 5,4;p.6,22f), eine ἔμπνους εἰκών (98,2;p.71,16). Clemens verbindet also Gen 2,7 mit Gen 1,26f und interpretiert diese von jener Stelle her. Bild Gottes ist der Mensch, weil sein Nus göttlicher Hauch ist.[14] Darin zeigt sich — wie überhaupt in

[11] So ebenfalls im Anschluß an Gen 2,7 Protr 98,2; p.71,20; Strom II,122,1; p.179, 18f spricht nahezu technisch vom »eingehauchten Teil«.

[12] Auffällig ist ferner, wie selten — etwa im Vergleich zu Origenes — er unbetont vom Pneuma des Menschen spricht. (Die von Frangoulis S. 104f gegebene Tabelle täuscht, weil die weitaus meisten der dort genannten »Belege« im Rahmen von Bibelzitaten begegnen und daher zur Erhellung der von Clemens gebrauchten Begrifflichkeit ausscheiden.) Gelegentlich nennt er Pneuma neben Leib oder Seele (Paed I,15,3; Strom I,2,1; I,12,2; III,46,3; III,93,2. — III,68,5; p.227,10 singulär: Sarx — Psyche — Pneuma, veranlaßt vielleicht durch eine exegetische Tradition) oder spricht vom Beten, Sehen, Aufsteigen im Pneuma (Strom I,34,1; IV,29,2; V,8,6). Weder der gnostische noch der paulinische Sprachgebrauch haben auf ihn eingewirkt, sein Reden vom menschlichen Pneuma entspricht weithin demjenigen Philos.

[13] Die Kennzeichnung des Nus als ἀπόρροια θεϊκή entspricht derjenigen als ἀπόσπασμα θεῖον bei Philo (Det pot ins 90; I,p.278,28f; Leg all III,161; I,p.148,7f; Som I,34; III,p.212,7).

[14] Vgl. Strom V,94,4: Weil der Nus von Gott eingehaucht ist (so 94,3), *deswegen* heißt der Mensch »nach dem Bilde« (p.388,13f) Völker, Clemens S. 111: Clemens »sieht im ἐμφύσημα die Mitteilung des göttlichen *Ebenbildes*«.

der ganzen hier betrachteten Lehre vom Schöpfungspneuma im Menschen — der Einfluß einer aus jüdischen Kreisen Alexandriens stammenden Tradition der Auslegung von Gen 2,7.[15] Mit ihr setzt sich Clemens auseinander, wobei er sie ein Stück weit aufnimmt.

Für *Philo* bzw. die von ihm vorgetragene Tradition besteht der Mensch in seinem höheren Teil, dem Verstand, aus göttlichem Pneuma und ist deshalb mit Gott verbunden. Philo selber bemüht sich, einer direkten Identifikation von Gottesgeist und Nus auszuweichen, aber sie wirkt doch bei ihm stark nach. Clemens folgt ihm in dieser Bemühung. Philo nennt den Protoplasten, dessen Entstehung Gen 2,7 berichtet, aus γεώδης οὐσία und πνεῦμα θεῖον zusammengesetzt (Opif 135; I,p.46,20—47,1; vgl. Spec leg IV,123;V,p.239,8f; Rer div her 55;III,p.13,20—14,1), darin anscheinend vorgegebenen Definitionen folgend. Seine mancherlei Äußerungen über das göttliche Pneuma im Menschen dienen zum Teil dazu, die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis zu begründen.[16] Seine Aussage Leg all I,37, die Pneumamitteilung von Gen 2,7 begründe die menschliche Gottesvorstellung, berührt sich auffällig mit Strom V,87,4, wonach diese auf das »emphysema« zurückgeführt wird. Clemens' Verbindung von Pneumatologie und Erkenntnisproblem fußt also auf Philo (oder der bereits vorphilonischen Tradition).

Ein Vergleich des in Strom VI,134,1f vorgetragenen Schemas mit dieser alexandrinischen Lehre weist auf die Besonderheit der clementinischen Geistlehre. Das Höchste im Menschen ist nicht der in der Schöpfung mitgeteilte Geist, sondern der Heilige Geist. »Prägt« in jener Tradition das Schöpfungspneuma den Menschen[17], so überbietet Clemens das: Was den (wahren) Menschen »prägt«, ist das als χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα in ihn eindringende Erlösungspneuma. Doch in der grundsätzlichen Auffassung, daß der Mensch vom göttlichen Geist geprägt werde, zeigt er sich von jener Tradition beeinflußt. Nur besteht für ihn der wahre Mensch aus drei Pneumata, nicht nur aus zweien,

---

[15] Näheres dazu S. 256ff. Zur Verbindung von Gen 1,26f und 2,7 vgl. beispielsweises Philo, Det pot ins 83; I,p.277,6ff; Plant 19; II,p.137,15f; Opif 139; I,p.48,14f: Als ἄνθρωπος ἐμπνευσθείς ist er ἀπεικόνισμα. Der empirische Mensch bildet mit seinem Nus den idealen himmlischen ab, welcher wiederum Nachbildung des Abbildes Gottes, des Logos, ist (vgl. Strom V,94,5). Die Verbindung beider Stellen findet man auch bei Tatian und Irenäus.

[16] Vgl. Leg all I,37f; I,p.70,16ff; Plant 20; II,p.138,2. Etwas überspitzt Früchtel, Vorstellungen S. 35: »Die Einhauchung des göttlichen Pneuma dient einzig und allein dem Zweck, daß wir einen Begriff von Gott bekommen.«

[17] Nach Plant 18; II,p.137,2f ist für Philo die vernünftige Seele das echte Gepräge des göttlichen und unsichtbaren Pneuma (als ihres χαρακτήρ). Vgl. Det pot ins 83; I,p.277,6f. Diese Tradition macht sich bei Clemens in einer Aussage wie Strom VI, 72,2; p.468,7 bemerkbar.

aus zehn »Teilen«, nicht bloß aus achten. Um die Besonderheit solcher anthropologischen Einteilung würdigen zu können, sei der Hintergrund beleuchtet, auf dem Strom VI,134,1f gesehen werden muß.

Nach dem Zeugnis der Doxographen haben die älteren *Stoiker* die Seele achtfach unterteilt, in die fünf Sinne, die Sprechfähigkeit, die Zeugungskraft und das Hegemonikon.[18] Wenn dabei von Teilen geredet wird, so sind damit nicht voneinander getrennte Seelenpartien wie bei Plato gemeint, sondern zusammengehörige Unterteilungen.[19] Der von Aëtius (SVF Bd. 2, Nr. 827) überlieferte Vergleich des Hegemonikon samt den übrigen sieben Teilen mit dem Polypen und seinen Fangarmen zeigt diese differenzierte Einheit. Sie beruht darauf, daß für stoisches Denken die Seele der Substanz nach Pneuma ist.[20] Dieses eine Pneuma verbreitet sich als Aufdunstung aus dem Blut in unterschiedlichen Feinheitsgraden durch den ganzen Körper und bildet dabei die unterschiedlichen Seelenvermögen.[21] In seinem feinsten Zustand bildet es das Hegemonikon, welches demnach in seinem Wesen Pneuma ist.[22] Entsprechend ihrem naturwissenschaftlich-materialistischen Denken gibt es für die alten Stoiker zwischen Irrationalem und Rationalem nur Stufen, keinen Gegensatz, weil das Pneuma zwischen Körperlichem und Seelischem vermittelt. Es ist somit ein Konstitutivum ihrer Psychologie, und darin fußen sie auf den ihnen überkommenen Erkenntnissen der sog. sizilischen Ärzteschule und des Aristoteles[23] und haben ihrerseits wiederum Mediziner des 1. Jh.s v. und 1. Jh.s n. Chr., die pneumatische Schule, beeinflußt.[24] Über das Pneuma als ein den Menschen

---

[18] Für Zeno s. SVF Bd. 1, Nr. 143, für Chrysipp und die übrigen Bd. 2, Nr. 827f. 830f. Vgl. Praechter in: Überweg Bd. 1, S. 424.

[19] Stein, Psychologie Bd. 1, S. 119. Nach Orig C. Cels V,47; p. 51,19 lehnten die Stoiker die platonische Dreiteilung ab. Der Begriff μέρος ist indes für die alten Stoiker ziemlich einhellig überliefert. Er kann, wie Fragmente aus Jamblichos zeigen (SVF Bd. 2, Nr. 825f.831), im Sinne von Seelen*kräften* verstanden werden (wenn hier nicht poseidonische Terminologie eingedrungen ist).

[20] Galen über Zeno, Kleanthes, Chrysipp: τρέφεσθαι μὲν ἐκ αἵματος ... τὴν ψυχήν, οὐσίαν δ' αὐτῆς ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα (SVF Bd. 1, Nr. 140.521). Nach Diogenes Laertius sagte Zeno: πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν (ebd. Nr. 135; vgl. ferner Nr. 136f; Bd. 2, Nr. 774.777—779.785—787).

[21] SVF Bd. 2, Nr. 836. Vgl. Stein, Psychologie Bd. 1, S. 119.124—131.

[22] Vgl. SVF Bd. 1, Nr. 484; Bd. 2, Nr. 71.96.

[23] Zu Aristoteles s. Kleinknecht, ThW Bd. 6, S. 351. Speziell scheint für die Vermittlung der Aristotelesschüler Diokles von Karystos, ein Zeitgenosse Zenos, in Frage zu kommen (vgl. W. Jaeger, Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles, Berlin 1938, S. 224f.228).

[24] Deren Begründer, Athenaios von Attalia (1. Jh. v. Chr. und nicht erst zur Zeit des Claudius, wie man früher meinte), dürfte Schüler des Poseidonios gewesen sein (vgl. F. Kudlien, Poseidonios und die Ärzteschule der Pneumatiker, Hermes 90, 1962 [S. 419—429], S. 419—421). Zu den Pneumatikern vgl. ferner F. Kudlien, Untersuchungen zu Aretaios von Kappadokien, AAMz Geistes- u. sozialwiss. Kl. Jg. 1963 Nr. 11, S. 22.32ff.

belebendes Element feinster Substanz wurde demnach lange vor Clemens und noch zu seiner Zeit auch im hellenistischen Bereich nachgedacht, und zwar im Rahmen einer naturwissenschaftlichen Anthropologie. In seiner Zehnteilung des Menschen übernimmt er eindeutig deren geläufig gewordene Definitionen, welche auch Philo bietet. Aber sie kann durch den Rückgriff auf die stoische Achtteilung allein nicht ausreichend erklärt werden, weil sie zwei überschießende Elemente aufweist, die Lehre vom Heiligen Geist als höchstem Seelenteil und die von *zwei* menschlichen Pneumata. In der Beschreibung des Nus als göttlichen Pneumas äußert sich der Einfluß jüdischer Gen 2,7-Exegese. Aber auch hierzu bietet die Stoa Analogien. Denn Pneuma ist durch den ganzen Kosmos verbreitet, hält alle Dinge im Innersten zusammen (SVF Bd. 2, Nr. 416; 439ff), verbindet damit Mensch und Welt, und weil das weltdurchwaltende Pneuma die Gottheit ist (z. B. SVF Bd. 1, Nr. 160; 533; Bd. 2, Nr. 310; 1009; 1033; 1051), stellt das Stück Weltenpneuma im Menschen einen Absenker der Gottheit dar, das materielle Substrat seiner Gottverbundenheit.[25]

Ein Vergleich mit Aussagen *Senecas,* welche von Poseidonios beeinflußt sein dürften, zeigt, daß Clemens mit seiner Lehre vom Schöpfungspneuma etwas dem hellenistischen Leser durchaus Geläufiges vortrug. Für Seneca stammt die Vernunft ex illo caelesti spiritu (Dial XII,6,7), ja sie ist nichts anderes als ein in den menschlichen Körper gesenkter Teil des göttlichen Geistes (ratio nihil aliud est quam ... pars divini spiritus; Ep. moral 66,12. Sie begründet die Gottverbundenheit, Ep. moral 92,20).[26] Dabei versteht er, Poseidonios folgend, im Gegensatz zur alten Stoa Pneuma als etwas Immaterielles.[27]

Einer so direkten und zum Teil massiven Nähe des Menschen zu Gott wie in der Stoa, welche auf der Identifizierung von Nus und Pneuma beruht, scheint *Clemens* ausweichen zu wollen. (Hier gilt dasselbe wie bei seiner Stellungnahme zu der jüdischen Gen 2,7-Tradition.) Deswegen betont er in dem S. 17 genannten Abschnitt beim Gespräch mit der griechischen Philosophie über das Problem von Gotteserkenntnis und Gottverbundenheit: »Aber nicht wie ein *Teil Gottes* ist der Geist in jedem von uns« (Strom V,88,3;p.384,10f). Die Verbindung mit Gott besteht ihm nicht als *Natur*gegebenheit. Aber in seiner Lehre vom Nus als göttlichem Schöpfungspneuma steht er grundsätzlich auch auf dem Boden der stoischen Anthropologie.[28]

---

[25] Näheres bei Verbeke, Pneuma S. 38f.81ff und Kleinknecht S. 352f.

[26] Ep. moral 41,2 spricht vom spiritus sacer im Menschen, was auf ein »pneuma hagion« bei Poseidonios zurückgehen könnte (vgl. Heinemann, Philons Lehre S. 104 A. 1).

[27] Vgl. Wili, Geschichte S. 86f.

[28] Für solche Zusammenhänge zeigt z. B. Bernard, Methode S. 138 kein Verständnis. Auf die Parallelen zur einheitsstiftenden Funktion des Hegemonikon-Pneuma im Aufbau des Menschen zwischen Clemens und der Stoa verweist Spanneut, Stoïcisme S. 172f.

Aber seine Lehre, daß der natürliche Mensch zweierlei Pneuma, das ἡγεμονικὸν und das ὑποκείμενον πνεῦμα in sich habe, läßt sich von stoischer Pneumatologie her nicht erklären, die ja gerade die Einheit des Pneuma im Menschen betont.[29] Er erörtert Strom VI,134—136 ausführlich die Unterschiede der beiden Pneumata und ihr Verhältnis zueinander. Das ὑποκείμενον πνεῦμα ist das πνεῦμα πλασθέν (136,4), in der Zehnteilung von 134,2 als schöpfungsmäßiges Pneumatisches der achte Teil im Menschen unter dem Hegemonikon. Im Gegensatz zu diesem wird es durch Zeugung vererbt[30] und ist dem unvernünftigen Seelenteil gleichzusetzen (135,2). Es kann mit positivem Begriff als ζωτικὴ δύναμις bezeichnet werden, als Träger der Vitalkraft mit der Fähigkeit zu Ernährung, Wachstum, Bewegung und Empfindungen (135,3;136,1). Demgemäß heißt es auch πνεῦμα σωματικόν (136,1) oder φυσικόν (Paed I,49,1). In alledem entspricht seine Kennzeichnung dem Körperpneuma der stoischen und medizinischen Lehre[31] (wenngleich es von daher, wie wir sehen werden, nicht völlig abgeleitet werden kann). Aber daß es dem Hegemonikon-Pneuma entgegengesetzt wird, ist unstoisch.

Auf *Poseidonios* kann solche Zwei-Pneumata-Lehre nicht zurückgehen. Dieser greift zwar im Gegensatz zur alten Stoa auf die platonische Trennung der rationalen von den irrationalen Seelenkräften zurück, weil er gegen Chrysipps Herleitung der Affekte aus falschen Urteilen diese vielmehr als zutiefst in der Seele verwurzelt ansieht.[32] Aber er führt die schroffe Zweiheit nicht auf zwei verschiedenartige *Pneumata* zurück, ein aus dem Blut aufsteigendes und ein »in den menschlichen Körper eingesenktes Stück göttlichen Pneumas«, wie Rüsche meint.[33] Er entgeht dem Dualismus nämlich weitgehend, da er wie Aristoteles von verschiedenen Vermögen der einen Seelensubstanz,

---

[29] Den terminus ἡγεμονικὸν πνεῦμα verwandten die älteren Stoiker anscheinend nicht (vgl. SVF Bd. 4, S. 65.115f), ebenso Philo nicht (vgl. Opera Bd. 7,2, S. 340f. 660f), der aber Spec leg I,171 das Hegemonikon als πνεῦμα λογικόν bezeichnet. Man wird daher annehmen können, daß Clemens den Begriff aus Ps 50,14 LXX übernommen hat (vgl. dazu J. Schneider, Pneuma. Es trifft zu, wie Schneider S. 69 feststellt, daß die Septuaginta damit einen in der hellenistischen Welt verbreiteten Begriff aufgenommen hat — doch nur hinsichtlich des ἡγεμονικόν. Die Wort*verbindung* scheint originell zu sein.).

[30] Vgl. Karpp, Anthropologie S. 96ff. Für Philo wird auch das Geistpneuma vererbt (s. Rüsche, Blut S. 390).

[31] Darauf weist schon der Begriff »pneuma hypokeimenon«. Einfluß medizinischer Pneumatheorien findet man auch Paed I,49,1. Das Körperpneuma besteht aus Materie und kann keineswegs als »Mischung von Spirituellem und Materiellem« gelten (gegen Verkuyl, Psychologie S. 12f.17; Karpp, Anthropologie S. 96; Frangoulis, Begriff S. 38f).

[32] Vgl. Reinhardt, Art. Poseidonios Sp. 662,13ff; Barth-Goedeckemeyer, Stoa S. 151ff.

[33] Seelenpneuma S. 13. Dafür gibt es keinen wirklichen Beleg.

und nicht von Teilen spricht.[34] Sofern ihm diese Substanz Pneuma ist[35], kommt der alte stoische Monismus zum Vorschein. Aufs ganze gesehen fällt das Zurücktreten der Pneumalehre in seiner Psychologie auf.[36]

Ob *Philo*, in dessen Psychologie sich ebenfalls platonische und stoische Elemente verbinden, zwei anthropologische Pneumata kennt, läßt sich nicht eindeutig ausmachen. Entsprechend ihren beiden Teilen hat für ihn die Seele zwei verschiedenartige Substanzen, Blut im niederen und Pneuma im höheren.[37] Mit der einen gehört sie dem kreatürlichen Bereich an, mit der anderen ist sie ihm gerade entnommen. Grundsätzlich äußert sich Philo darüber in Rer div her 55f und Det pot ins 80—84, zwei Stellen, welche wohl in starkem Maße traditionelles Gedankengut bringen. Danach wäre ihm die animalische Vitalkraft *nicht* Pneuma.[38] Dieses gilt vielmehr als die Substanz sui generis des höheren Teils. Wie er »Pneuma« auch in der Bedeutung von »Atem« gebraucht, so kann er nun — ganz im Sinne der stoischen und medizinischen Theorie — gelegentlich das Pneuma des höheren Seelenteils als eine in den Arterien den Körper durchflutende Substanz verstehen.[39] Aber damit steht es noch keineswegs als Körperpneuma dem Nus-Pneuma gegenüber. So dualistisch seine Psychologie ist, er gründet sich dabei — allem Anschein nach — im Gegensatz zu Clemens nicht auf die Annahme zweier verschiedener oder gar antithetischer Pneumata[40] und denkt darin stoisch.

Beide arbeiten in ihrer Lehre vom anthropologischen Pneuma mit stoischem Material, beide stehen in Poseidonios' Nachfolge, wenn sie damit den platonischen Dualismus vereinen. Das Hegemonikon ist gottverwandtes Pneuma, und Pneuma durchdringt den Menschen als Vitalkraft. Während Philo beide Gedanken noch verbinden kann,

---

[34] Vgl. Reinhardt Sp. 743,49ff.746,42ff; Verbeke, Pneuma S. 113ff. Die stoische Achtteilung gibt er auf.

[35] Vgl. Stein, Psychologie Bd. 1, S. 187 und Verbeke, Pneuma S. 116 sowie Cic Tusc I,80f in: Stoa und Stoiker S. 330 (und Galen ebd. S. 333).

[36] Vgl. Stein, Psychologie Bd. 1, S. 192; Verbeke, Pneuma S. 110—142. Eine Ausnahme bildet die Theorie des Sehens (vgl. Reinhardt Sp. 726—731).

[37] Vgl. die Übersichten bei Schmidt, Anthropologie S. 52; Groß, Anschauungen S. 23f; Bieder, ThW Bd. 6, S. 371,6ff.

[38] Anders Rüsche, Blut S. 336f.370.390ff; Pneuma S. 618 und Verbeke, Pneuma S. 430. Manche Äußerungen könnten in deren Sinne verstanden werden, doch nimmt man sinnvoller die grundlegenden klaren Definitionen in Rer div her 55f und Det pot ins 80—84 als Richtschnur.

[39] So Fug 182; Poster C 126; Leg all I,29; Spec leg I,6; Execr 144.

[40] Die unterschiedliche Ausdeutung der Dekalogtafeln signalisiert das. Clemens sieht in ihnen die zwei Pneumata (Strom VI,136,4), Philo dagegen die zwei Seelenteile (Rer div her 167). Jener ist also darin nicht von diesem abhängig (gegen Frangoulis, Begriff S. 49). Die Einheit des Pneuma bei Philo betont auch Laurentin, Pneuma S. 412—416.

treten sie bei Clemens auseinander. Es wird nach dem Grund zu fragen sein. Das ὑποκείμενον πνεῦμα gilt ihm nicht als bloßes Körperpneuma, sondern als πνεῦμα σαρκικόν (ein ungriechischer Begriff!), ja als ἁμαρτητικόν, welches dem gottentstammten »pneumatikon« im Menschen entgegensteht als der Erreger der Sünde (Strom IV,165,1;p.321,24).[41] Dieser Gegensatz ist weder stoisch noch platonisch, erinnert vielmehr an die paulinische Antithese von Sarx und Pneuma. Aber als eine Verbindung von stoisch-platonischer Psychologie mit paulinischer Anthropologie[42] dürften die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge, welche Clemens' eigentümliche Zwei-Geister-Lehre begründen, noch nicht hinreichend erhellt sein.

Auf sie führt uns die nähere, an Gal 5,17 angelehnte Aussage über den *Kampf* beider Geister (Strom VI,136,2;p.500,27ff): »Das Gebot nun ›Du sollst nicht begehren‹ meint: Du sollst dem sarkischen Pneuma nicht dienen, sondern über es herrschen, weil die Sarx gegen das Pneuma begehrt und aufsteht, dem Widernatürlichen zu gehorchen, und weil das Pneuma gegen die Sarx (begehrt) und sie zu einem der Natur des Menschen gemäßen Lebenswandel zwingen will.« Anders als bei Paulus liegen hier nicht das Prinzip des alten und das des neuen Menschen im Streit, sondern die beiden zur natürlichen Ausstattung des (alten) Menschen gehörigen Pneumata. Wie kommt Clemens zu einer solchen Deutung von Gal 5,17, speziell zu der Fassung der Sarx als eines sarkischen *Pneuma*? Anscheinend durch eine Auseinandersetzung mit der basilidianischen oder vulgärgnostischen Zwei-Seelen-Lehre, die aus Strom II,112,1 und Orig. De Princ III,4 bekannt ist.[43] Denn diese beruft sich in derselben Weise auf Gal 5,17 und versteht das Begehren des Fleisches gegen den Geist »de hac anima, quae proprie carnis est anima« (De princ III,4,2;p.265,3f).[44] Wenn solche sarkische Seele unter Berufung auf Lev 17,14 im Blut lokalisiert wird (p.265,7), dann erhellt daraus die Nähe zur stoischen Konzeption des Körperpneuma.

Diese gnostische Zwei-Seelen-Lehre antwortet auf das Problem, woher im Menschen die bösen Regungen stammen (so Origenes' Diskussion in III,4). Nach den *Basilidianern* um Isidor (Strom II,112,1) haben sich um die eigentliche Seele (die rationale) die πάθη wie eine Schicht

---

[41] Eine Analogie zu ihm könnte man im poseidonischen παθητικόν sehen (vgl. den Text aus Galen in: Stoa und Stoiker S. 325), doch ist das nicht das, was Clemens meint. Bezeichnend für Ziegerts Arbeit ist das Urteil, diesem »pneuma sarkikon« obliege der Kampf gegen die Begierden (S. 36).

[42] So Verbeke, Pneuma S. 430—433; vgl. Schneider, Pneuma S. 69 und Frangoulis, Begriff S. 26.40.

[43] Zu dieser hat Langerbeck, Anthropologie S. 50—56 Grundlegendes festgestellt. Als basilidianisch (speziell: isidorisch) wird sie nur in Strom II,112,1 bezeugt. Origenes nennt keine Namen. Valentinianisch ist sie nicht.

[44] Die Begriffe carnis anima und »pneuma sarkikon« entsprechen sich.

herumgelegt und bilden als πνεύματά τινα... κατ' οὐσίαν ein Sein eigener Art, so daß man von zwei Seelen sprechen kann.[45] Nach den bei Origenes zitierten Theologen handelt es sich um eine göttlich-himmlische Seele und eine inferiore sarkische (p.264,1f.18f). Während erstere nicht vererbt, sondern vom Himmel her eingesät wird (p.264,19), stellt letztere, welche vererbt wird, die Quelle der Begierden dar, die den Menschen an die Erde fesseln. Begründet wird das neben Gal 5,17 mit Rö 7,23. Gerade diese Stelle wird nun auch in Exc 52,1 herangezogen, im Rahmen einer Zwei-Seelen-Lehre (Exc 50—53,1), welche nachträglich im valentinianischen Sinne uminterpretiert worden ist (dazu s. S. 267).[46] Die Terminologie berührt sich mit De princ III,4: Eine Seele ist göttlich, die andere hylisch (51,2—52,1). Nicht nur die Prädizierung der sarkischen Seele paßt zu Clemens' »pneuma sarkikon«, sondern auch die Rückführung der göttlichen Seele auf den Akt von Gen 2,7 entspricht genau seiner Vorstellung vom höheren Nus-Pneuma.

Der Grund für die Ausbildung seiner eigentümlichen Zwei-Geister-Lehre dürfte daher in der Auseinandersetzung mit der ihm bekannten gnostischen Zwei-Seelen-Lehre liegen.[47] Diese ergibt sich gewiß aus dem exegetischen Ansatz bei dem paulinischen Gegeneinander von Sarx und Pneuma (und stellt insofern ein Stück frühchristlicher Theologie dar), steht — abgesehen von dem geistesgeschichtlichen Zusammenhang der Problemstellung, wie die Entstehung der bösen Regungen psychologisch zu fixieren sei (vgl. Poseidonios) — aber in traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen, welche die gnostische sowohl als auch die clementinische Konzeption in den Bereich spätjüdischer Vorstellungen zurückführen.[48] Man kann das an der Zwei-Geister-Lehre im Apokryphon Johannis sehen (s. S. 238). Denn diese berührt sich — bei allen Differenzen! — mit Clemens beispielsweise darin, daß das höhere Pneuma ebenfalls im Rahmen der Schöpfungstat von Gen 2,7 konstituiert wird sowie Träger der Gotteserkenntnis ist und daß das niedere Pneuma (das »Antimimon Pneuma«) gegen es kämpft, mit der Leiblichkeit verknüpft und Träger der Begierden ist. Nur fällt bei Clemens

[45] In diesem Sinne deutet es Clemens (114,2). Langerbeck, Anthropologie S. 51 nimmt es für authentisch.

[46] Ob diese Quelle valentinianisch oder basilidianisch ist, läßt sich nicht genau sagen. Letzteres könnte sie sein, wenn mit Langerbeck, Anthropologie S. 54ff De princ III,4 als basilidianisch bestimmt wird.

[47] Ein Einfluß Tatians dürfte ausscheiden, weil der die beiden Pneumata anders versteht: das höhere Pneuma als ein unmittelbar göttliches, im natürlichen Menschen gar nicht vorhandenes, das hylische Pneuma rein im Sinne der stoischen Auffassung vom Körperpneuma. Clemens wollte die Zwei-Seelen-Lehre in seiner Schrift über die Seele widerlegen.

[48] Es dürften auch platonische Einflüsse vorliegen, wie Kübel (Schuld S. 13.15f.50f) am Beispiel von Numenius und Plutarch, welche eine Zwei-Seelen-Lehre vertraten, zeigt. Aber das bedürfte noch einer eingehenderen Untersuchung.

die mythologische Redeweise dieser älteren Zwei-Geister-Lehre fort, und die Anthropologisierung im Verständnis beider Geister ist konsequent zu Ende gedacht.

Diesen gnostischen Seelendualismus nimmt Clemens ein Stück weit auf (er paßt ja zu dem platonischen Strang seiner Psychologie), interpretiert ihn aber im Lichte des kirchlichen Schöpfungsgedankens und mit Hilfe stoisch-medizinischer Pneumatologie um. Es ist keine eigene Seele mehr, sondern ein Seelen*teil*[49], kein transsubjektiver, mit »personalen« Attributen ausgestatteter Geist im Sinne apokalyptischer Lehre, sondern ein Körperpneuma. Doch in der Charakterisierung als Erreger der Sünde[50] sowie in der Tatsache, daß bei seiner Einteilung der Seele (Strom VI,134,1f) dies Pneuma sich nicht mit den acht Teilen der stoischen Psychologie deckt, sondern *neben* ihnen aufgeführt wird, klingt die gnostische Konzeption nach.[51] Für beide ist der Mensch aufgrund seiner Schöpfungsanlage durch einen göttlichen und einen erdhaften Geist bestimmt. Nur spielt in Clemens' — im ganzen optimistischer — Anthropologie die Knechtung durch den minderwertigen Geist keine Rolle, und so baut sich seine Pneumatologie auch nicht auf dem Gedanken auf, daß der soteriologische Gottesgeist in den Menschen kommen müsse, um das Schöpfungspneuma zu erlösen oder ihm zu helfen. Anders steht es damit im Apokryphon des Johannes, bei manchen Valentinianern und auch bei Origenes.

Zusammenfassung: Das Wesen des natürlichen Menschen wird für Clemens durch zwei Pneumata geprägt. Deren höheres, der Nus, impliziert eine schöpfungsmäßig gegebene Verbindung mit Gott. Da diese aber noch keineswegs vollkommen ist, wie die nur teilweise Gotteserkenntnis anzeigt, kann der natürliche Mensch nicht als der wahre Mensch gelten, wenn Menschsein erst in der völligen Hinordnung auf Gott zur Erfüllung kommt. Gegen die stoische und die jüdisch-alexandrinische Pneumatologie behauptet Clemens: Das Schöpfungspneuma ist noch nicht der eigentliche Gottesgeist im Menschen. Dieser befindet sich nicht von Natur aus in ihm, kommt vielmehr im Vollzug eines geschichtlichen Aktes in ihn: in der ausdrücklich vollzogenen Entscheidung für Gott, und das heißt für Clemens: im Vollzug des Christwerdens in der Taufe. Da wird aus dem natürlichen Menschen ein

---

[49] Gegen Verkuyl, Psychologie S. 16f.

[50] Die Bezeichnung als ἁμαρτητικόν (Strom IV,165,1) entspricht der basilidianischen Aussage (Strom IV,82,1), der Mensch trage τὸ ἁμαρτητικόν in sich.

[51] Das tut sie speziell in der Art der Paulusexegese. — Zwei andere Stellen bei Clemens stehen ihr ziemlich nahe. Strom VI,52,2 wird der feinmateriellen Seele das gröbere »sarkikon pneuma« gegenübergestellt, welches gegen sie aufbegehrt (mit Gal 5,17). Im selben Sinne (ebenfalls im Anklang an Gal 5,17) spricht Strom VII,79,6 von einer »körperlichen Seele«.

besonderer, da tritt zu dem zweifachen innermenschlichen Pneuma das wahre göttliche hinzu, da wird die begrenzte Gotteserkenntnis durch die vollkommene überboten. Die ganze Konstellation des Menschen verändert sich so, daß Clemens nicht mehr von den acht Teilen im stoischen Sinne oder den zwei Pneumata in Fortführung gnostischer Anthropologie reden kann, sondern von drei Pneumata und zehn Teilen spricht. Das Wesen des Menschen wird umgeformt durch das Hinzutreten des Heiligen Geistes. Im Rahmen der Anthropologie findet dieser Gedanke seinen Platz, weil »Pneuma« — wie wir in dem kurzen Überblick sahen — für Clemens aufgrund des stoischen und philonischen Einflusses eine Größe im Aufbau des menschlichen Wesens ist, eine Größe zudem, bei welcher der Bezug auf Gott immer schon mitschwingt. Das präzisiert und korrigiert er von der frühchristlichen Geisttheologie her in seiner Lehre vom Einwirken des Heiligen Geistes auf den Christen.

2. *Die Umformung durch den Geist in der Taufe*

a) Erleuchtung durch den Geist

Die am Beginn des ersten Kapitels betrachteten Aussagen über die »Formung« des Christen durch den Heiligen Geist, welche ihn aus dem Kreis der übrigen Menschheit heraushebt, wurzeln — wie zuletzt anklang — mit ihrem Grundgedanken in Clemens' Tauftheologie.[1] Alles, was er über diese Verbindung von Pneumatologie und Anthropologie sagt, hat in der Deutung der Tauferfahrung seinen Ursprung.

Die Bedeutung der Taufe im Aufriß seiner Theologie kann man aus der Betrachtung von Paed I im Zusammenhang mit dem Protrepticus ersehen. Der Ruf zur Bekehrung an die Heiden mündet ein in die Schilderung, welch herrlich Ding das Christsein darstellt. Deswegen liegt der Ton so stark auf dem Besitz, den die Taufe vermittelt; er wird als vollgültig und unanfechtbar proklamiert. Diese literarische Absicht — hinzu kommt die Auseinandersetzung mit gnostischer Theologie — erklärt zum Teil die überaus starke Akzentuierung des Taufgeschehens. Der Paedagogus hat frisch Bekehrte als Leser vor Augen, ihnen wird, als Fundament der folgenden ethischen Unterweisung, aufgezeigt, was sie durch ihre Bekehrung alles erreicht haben. Als Zäsur bedeutet die Taufe — darin teilt Clemens die zu seiner Zeit übliche Ansicht — in der

[1] Ohne diesen Bezug kann man (gegen Frangoulis) Clemens' Pneumatologie nicht darstellen.

Tat den (auch soziologisch aufweisbaren) Beginn eines völlig neuen Lebens. Wird das in Paed II—III nach seinem »Soll« hin entfaltet, so weist Paed I zunächst auf das große »Haben« hin. Clemens hat sich nie wieder derart programmatisch über die Taufe geäußert. Das dürfte neben literarischen Gründen vor allem sachliche haben: »Sie ist kein eigenes Thema seiner Theologie.«[2] Doch in Paed I mußte er sie explizit thematisieren, und das berechtigt zu der Annahme, in solcher Programmatik geäußert komme das Charakteristische seiner Taufanschauung klar heraus. Wir greifen hier die Bedeutung, welche er der Taufe beimessen *wollte.* Auf einem anderen Blatt steht, ob sie in der Entfaltung seiner Theologie faktisch diese Bedeutung hat. Sie ist ihm wohl *Grundlage* des Christseins und Theologisierens, aber deren Inhalt ist, um im Bild zu bleiben, nicht das Fundament, sondern die »Treppe«, welche den Christen von ihm aus »nach oben« führt.[3] Und das ist nicht das Sakrament, sondern die Paideia[4], welche den wahren Christen zur rechten Theorie und Praxis führt. Diesen Gesichtspunkt muß man bei der Einordnung der Aussagen über die Taufe im Auge behalten.

Die in Paed I in hohen Tönen gepriesene Wirkung der Taufe läßt sich in den Begriffen »Wiedergeburt«, »Verwandlung«, »Erleuchtung«, »Kindschaft«, »Vollkommenheit« zusammenfassen.

Nicht menschlichen Lehren folgend, so führt der Protrepticus aus, gelangt man zur Wahrheit und zum Leben, sondern im Anschluß an den Logos Christus, den wahren Lehrer. Er offenbart Gott und gestaltet dadurch den Menschen neu (vgl. Protr 112,1—3). Denn das Ziel des Menschseins besteht ja darin, Gott zu erkennen. Vermittelt wird das durch das offenbarende Wort, welches damit — weil Gotteserkenntnis Erfüllung des Lebens bedeutet — als Träger der Wahrheit zugleich Träger der Unvergänglichkeit und Wiedergeburt ist (Protr 117,4). Es wird angenommen im Glauben, der sowohl Entscheidung für Christus (oder ähnliches) als auch verstandesmäßige Akzeptierung des durch ihn Offenbarten ist.[5] Verschafft er sicheres Wissen, dann damit auch voll-

---

[2] Kretschmar, Jesus Christus S. 234. Und doch steht sie bedeutungsvoll im Hintergrund seines Denkens (vgl. Völker, Clemens S. 147.153 und Neunheuser, Taufe S. 30).

[3] Darum kann M. Pohlenz, Klemens von Alexandrien und sein hellenistisches Christentum, NGG 1943, 3 (S. 103—180), S. 174 zu dem Urteil kommen, »daß Taufe wie Herrenmahl für Klemens' Glauben keine entscheidende Bedeutung gewinnen«.

[4] Vgl. dazu Wytzes, Paideia S. 153f und W. Wagner, The paideia motif in the theology of Clement of Alexandria, Diss. Madison N.-J. Drew University 1968 (nach der Selbstanzeige in CH 37, 1968, S. 203).

[5] Andresen, Erlösung Sp. 140: »Pistis als Synthese willensmäßig freien ›Vorentscheids‹ ... und verstandesmäßiger ›Bejahung frommer Denkungsart‹ ... vermittelt sicheres Wissen.« Vgl. ferner Prümm, Glaube S. 56; Völker, Clemens S. 221—254; Camelot, Foi S. 23ff.

gültiges Heil.[6] Darum kann der zum Glauben Gekommene als »Vollendeter« gelten, worin das Thema der langen Auseinandersetzung in Paed I,12—52 besteht.

Solchen Glauben beschreibt Clemens hier weniger als menschliche Leistung denn als Gabe Gottes. Die heilbringende Erkenntnis wird durch »Erleuchtung« zuteil (I,25,1;p.105,1). Dabei greift er vielfach auf Mysterienterminologie zurück, weil ihm das wahre »Mysterium« die Taufe ist und die Bedeutung des christlichen Kultaktes sich in der seinen heidnischen oder ehemals heidnischen Lesern vertrauten religiösen Sprache der halbwegs Gebildeten besser verständlich machen läßt.[7] Die synkretistische Aufmachung darf weder unter- noch überschätzt werden. Die Mysteriensprache bietet ihm die prägnante Form für die auszusagende christliche Substanz (das Ineinander von Bekehrung, Glaube, Erkenntnis, Gnade, Annahme durch Gott).[8]

Unwissenheit und Sünde kennzeichnen den Stand des Unbekehrten. Die von Gott herkommende Erleuchtung öffnet ihm dagegen im Vorgang der Taufe die Augen, so daß ihm zusammen mit der Erkenntnis der Wahrheit diejenige des sittlich Guten aufgeht (I,29,4;p.107,30ff; 30,1). Damit beginnt das neue Leben, weshalb der an der Schwelle zu ihm stehende Akt »Wiedergeburt« heißen kann. Dieser in der christlichen Tradition wie den heidnischen Mysterien — und wohl auch der Umgangssprache — gleicherweise beheimatete Begriff gibt das gemeinte Geschehen genauso wieder wie derjenige der »Neuschöpfung«.[9] Wir werden es im Zusammenhang der Pneumatologie gleich genauer sehen. Der Mensch wird etwas, was er vorher so nicht war. Sein Wesen verändert sich unter dem in der Taufe erfolgenden göttlichen Eingriff (I,30,1). Er wird, wie es auch heißen kann, ein Kind Gottes, weil ihm in der Erleuchtung die Erkenntnis Gottes als des Vaters aufgegangen ist (I,17,1; vgl. überhaupt I,16—24).

So kann Clemens die genannten Aspekte in einprägsamer Formulierung zusammenfassen (I,26,1;p.105,20f): »Als Getaufte werden wir erleuchtet, als Erleuchtete zu Kindern gemacht, als zu Kindern Gemachte vollendet, als Vollendete mit Unsterblichkeit begabt«.[10] Im Zentrum seiner vielfältigen Beschreibung der Taufwirkungen und

---

[6] Paed I,27,2; p.106,8 bringt Glauben-Wiedergeburt-Vollendung in einen Zusammenhang.

[7] Vgl. Protr 118f; Echle, Initiation S. 56.59f.

[8] Die Bedeutung der Mysteriensprache wird von Völker, Clemens S. 37f.311f zu gering, von F. Bratke, Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen, ThStKr 60, 1887, S. 647—708 zu hoch veranschlagt.

[9] Zur Bedeutung des Wiedergeburtsgedankens in der Theologie des 2. Jh.s. s. Harnack, Wiedergeburt S. 106—108.117f.

[10] Letzteres umschreibt das durch die Taufe gewonnene *neue* Leben im Gegensatz zum alten. Zu Parallelen im Mysterienwesen vgl. Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 222; Dieterich, Mithrasliturgie S. 12.165.

-gaben dürfte die Erleuchtung stehen.[11] Daher kann er mit ihr die Taufe schlechthin gleichsetzen.[12] Der Grund dafür ist der, daß ihm die Gotteserkenntnis der eigentliche Inhalt der Bekehrung und Neuwerdung ist. Gerade solche Erleuchtung bedeutet aber auch Wiedergeburt, Kindschaft, Vollkommenheit und Verwandlung — durch den Heiligen Geist! Infolge der Konzentrierung auf das Erkenntnisproblem und die Erleuchtung wird die Aussage über die Geistgabe zum prägnanten Ausdruck seiner Tauftheologie.[13] Und damit läßt sich — wenn man die Bedeutung der Taufe für seine Theologie beachtet — der »Stellenwert« der Pneumatologie innerhalb dieser ermessen.

Die Erleuchtung als Wirkung des Heiligen Geistes wird Paed I,28,1 beschrieben: Die Getauften waschen durch ihren Gang zum Taufbad die Sünden ab[14] und beseitigen dadurch das dem göttlichen Geist im Wege stehende Hemmnis. (Denn — Sündigkeit und Nicht-Erkennen der Heiden hängen zusammen — die Sünden sind Schmutz, der Geist aber Licht und kann durch die beim Nichtbekehrten vorhandene förmliche Schmutzschicht nicht hindurchdringen.) So wird einerseits die pneumatische Schöpfungsanlage, der gottverwandte Nus, befreit und »licht«, andererseits strömt nun als göttliche Gabe der Heilige Geist vom Himmel her in den Täufling ein und befähigt ihn zur Schau des Göttlichen. Es entsteht eine »Mischung von ewigem Licht« — mit dem Heiligen Geist verbindet sich das ihm verwandte Schöpfungspneuma, und nach dem Prinzip der Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche[15] kann der mit dem Geisteinstrom versehene Geist des Menschen nun Gott, die Quelle dieser Gabe, erblicken.[16]

Wir sehen hier, welche Bedeutung im Heilsprozeß dem im vorigen Kapitel dargestellten Gedanken der natürlichen Pneumabegabung des Menschen zukommt. Das Schöpfungspneuma kommt unter der Ein-

---

[11] Vgl. Wlosok, Laktanz S. 164—175 und A. Koch, Clemens von Alexandrien als Lehrer der Vollkommenheit, ZAM 7, 1932, S. 363.

[12] Z. B. Protr 94,2; 120,1; Paed I,25,1; 26,2; 29,3f; 30,1; Strom V,15,3; Qds 42,4.

[13] Zu Unrecht erwähnt daher Quatember, Lebenshaltung S. 89—108 sie nicht in seiner Darstellung des neuen Seins aufgrund der Taufe.

[14] Damit nimmt Clemens einen typischen Gedanken der Tauftradition auf, biegt ihn aber sogleich in seinem Sinne um.

[15] So schon bei Empedokles (Diels B 109), von Plato Leg 716c mit dem Gedanken der Gottverähnlichung zusammengebracht, dann bei Poseidonios in Verbindung mit dem Logos- und Lichtgedanken (vgl. Stoa und Stoiker S. 332—334), verbreitet in der religiösen Philosophie Alexandriens (vgl. Philo und CH XI,20). Eine Übersicht bietet (ohne auf Clemens einzugehen) A. Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit, BGPhMA Suppl. 2 (Festgabe Cl. Baeumker), 1923, S. 65—76.

[16] Paed I,28,1; p.106,22—26: οἱ βαπτιζόμενοι, τὰς ἐπισκοτούσας ἁμαρτίας τῷ θείῳ πνεύματι ἀχλύος δίκην ἀποτριψάμενοι, ἐλεύθερον καὶ ἀνεμπόδιστον καὶ φωτεινὸν ὄμμα τοῦ πνεύματος ἴσχομεν, ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν, οὐρανόθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος.

wirkung des soteriologischen Geistes zu seiner »Eigentlichkeit«, die in ihm angelegte Verbindung mit Gott wird durch diesen aktualisiert. (Deswegen vergleicht Clemens in Protr 118,1 den Erleuchtungsvorgang mit der Reinigung des Auges nach dem Schlaf.) Unter Aufgreifen von aus den Mysterien und dem Platonismus geläufigen Vorstellungen stellt er — im Rahmen seiner auf das Erkenntnisproblem ausgerichteten Bekehrungs- und Taufanschauung — das, was christlicher Tradition schlicht als »Geistempfang« galt, als den Einstrom der erleuchtenden Gotteskraft dar.[17] In diesem Zusammenhang interpretiert Clemens auch die jener Tradition geläufige Vorstellung der Reinigung um, indem er sie nicht mehr auf die Vertreibung der Dämonen oder der Sünden bezieht, sondern dem Erkenntnisproblem zuordnet.

Jene Vorstellungen boten sich ihm als Hilfe zur Formulierung der eigenen Intentionen an, mit ihnen ließ sich aber auch im Gespräch mit dem Leser missionarisch-apologetisch recht gut verfahren. Wie in Paed I,28,1 so begegnet auch im Beschluß seiner protreptischen Rede, mit welchem er bereits auf das Tauferlebnis hinweist (Protr 118,4), Mysteriensprache. In Anspielung auf Odysseus' Vorbeifahrt bei den Sirenen mahnt er seinen Leser, die ausschweifenden Gewohnheiten abzulegen, an dem alten verführerischen, aber todbringenden Leben »vorbeizufahren«: »Steuern wird dich der Logos Gottes, und in den Hafen der Himmel wird dich einlaufen lassen der Heilige Geist. Dann wirst du meinen Gott schauen und du wirst eingeweiht werden in jene heiligen Mysterien und wirst genießen, was im Himmel verborgen, mir aufbewahrt ist, was weder ein Ohr gehört hat noch in eines Menschen Herz gekommen ist« (p.83,26ff).

Damit spielt er deutlich auf das Taufgeschehen an, und Paed I,28,1 erweist sich so als direkte Anknüpfung an diese Stelle. Der Logos führt den Menschen zur Erkenntnis, und die Geistgabe befähigt ihn zu erkennen. Betont Clemens sonst nur das Werk des ersteren, so kommt das letztere hier im Umkreis der Besinnung auf die Taufe deutlich heraus: Wahre Gotteserkenntnis gibt es nur durch Logos und Heiligen Geist. Stellt jener als der Offenbarer die Offenbarung gleichsam von außen vor den Menschen hin, so wirkt dieser die Annahme derselben *in* ihm. Gerade das benutzte Bild weist auf solchen Zusam-

---

[17] Die metaphorische Verwendung der Mysteriensprache ist bereits platonisch. — Aufschlußreich ist im übrigen der Vergleich von Paed I,28,1 mit Stellen aus der hermetischen Literatur. Die göttliche Wahrheit können diejenigen Auserwählten fassen, welchen Gott die θεοπτικὴ δύναμις hat zuteil werden lassen (fr. II A6; III,p.5). Vgl. CH XIII,6; II,p.203,1f; CH V,1; I,p.61,1f. Die Schau des Guten gilt für den, der fassen kann τὴν ἐπεισροὴν τῆς νοητῆς λαμπηδόνος (Ch X,4; I,p.115,2f). Hält man daneben die clementinische Aussage ... οὐρανόθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος (p.106,25), dann sieht man, in welcher Vorstellungswelt Paed I,28,1 wurzelt.

menhang hin. Christus lenkt zur Gottesschau, und der Geist ist dabei die treibende Kraft.[18] Jener ist »*das* Licht« (ein zentraler Topos in Clemens' Christologie)[19] – doch daß das Licht im Menschen leuchten und damit Gottes Wahrheit ankommen kann, wirkt der Geist. Und zwar ist das ein Werk, welches den Menschen grundlegend verändert.

Clemens greift mit den genannten Aussagen über Erleuchtung und Heiligen Geist, wie gesagt, Vorstellungen aus dem Mysterienwesen auf, ja scheint in einer spezifisch alexandrinischen Tradition zu stehen. Aber indem er sie in das christliche Offenbarungsschema einbaut, gibt er einerseits diesem eine neue Note und verchristlicht andererseits jenes durch den Bezug auf Christus und den Glauben an ihn. Überdies läßt er damit schon eine bestimmte Lösung der trinitarischen Frage erkennen. Die christliche Taufe ist das wahre Mysterium, und das zum Zwecke der Gottesschau einströmende (dem Gebildeten und religiös Interessierten jener Zeit vertraute) »Pneuma« ist der Heilige Geist der Tauftradition. Weil Clemens Mysteriensprache aufnimmt, spricht er in diesem Rahmen auch von »Schau« Gottes (κατοπτεύειν), damit etwas vorwegnehmend, was seiner Meinung nach in eigentlicher Weise erst dem Gnostiker zukommt.

Solche Betonung des erkenntnisschaffenden Geistwirkens berührt sich mit dem im vorigen Kapitel herausgestellten Gedanken, wonach natürliche Gotteserkenntnis auf der schöpfungsmäßigen Geistausstattung basiert. Das Erkenntnisproblem erweist sich damit als die systematische Klammer der clementinischen Pneumatologie. Gedanken Philos ausziehend, verbindet Clemens zwei verschiedene Traditionen miteinander, die (hellenistische) von der mantisch-pneumatischen Erleuchtung auserwählter Menschen[20] und die (jüdisch-alexandrinische, vor allem aus Gen 2,7 entwickelte) von der auf dem Schöpfungspneuma beruhenden Gotteserkenntnis des Menschen schlechthin. Die Offenbarung hilft der natürlichen Erkenntnis, sie korrigierend, zum Ziel zu kommen. Die schöpfungsmäßige Geistgabe ist unvollständig und muß durch die Verleihung des Taufgeistes überhöht und ergänzt werden. Zur Erkenntnis muß die Erleuchtung treten.

Tauferfahrung steht auch hinter Strom VI,138,2, einer auf Aristobul fußenden, ihn uminterpretierenden Sabbat-Lichtspekulation[21], in wel-

---

[18] Offenbar denkt Clemens p.83,26f an den Heiligen Geist als »Wind«, und dazu paßt p.83,21: Der Leser soll an den Lüsten der Welt vorbeischiffen, ein »himmlischer Wind« wird ihm dabei als Hilfe verheißen (πνεῦμά σοι οὐράνιον βοηθεῖ) – dem Zusammenhang nach eine deutliche Anspielung.

[19] Vgl. Kretschmar, Jesus Christus S. 78.

[20] Dabei wird die Bedeutung, welche die Erleuchtung in der platonischen Erkenntnistheorie hat, mitspielen.

[21] S. dazu den Apparat bei Stählin Bd. 2, p.501; Wlosok, Laktanz S. 174f mit A.105; Oeyen, Engelpneumatologie S. 32f.

cher Clemens die jüdische Verbindung des Sabbat mit der Schöpfung zu einer Sabbat-Schöpfungs-Tauftypologie umwandelt. »Von diesem Tag her« (Tag der Erschaffung des Lichts und der Taufe klingen hier zusammen an!) »leuchtet uns die erste Weisheit und die Erkenntnis auf. Denn das Licht der Wahrheit ist wahres Licht, schattenlos, Geist des Herrn, der auf die durch Glauben Geheiligten unteilbar verteilt ist[22] und die Stelle einer Leuchte zur Erkenntnis des Seienden innehat« (p.502,3ff). Neben der Typologie weist vor allem die Erwähnung der »durch Glauben Geheiligten« auf die Taufe, bei welcher der Geist zu seinem erleuchtenden Werk herabkommt. Dies wird hier nun nicht in Mysteriensprache geschildert, sondern stärker philosophisch als Erkenntnis, deren Gegenstand nicht Gott, sondern das Seiende ist.[23] Als Licht der Wahrheit — oder anderswo als Geist der Wahrheit (Paed I,54,3;p.122,21) — kommt der Geist von *der* Wahrheit, Christus, her, welcher als Logos die Strukturen der Welt und des Lebens offenlegt. Wenn er im Zuge seiner Herabkunft eine τάξις im Menschen erhält, dann paßt das zu dem, was bereits über die Verbindung pneumatologischer mit anthropologischen Gedanken gesagt wurde. Der Geist wird nach Strom VI,138,2 regelrecht zum »Organ« des Christen für die Gotteserkenntnis.

Der für Clemens' Pneumatologie charakteristische Bezug auf die Erkenntnisfrage tritt auch in Strom III,78,5 hervor, am Ende eines Abschnittes, in welchem er sich — während einer größeren Auseinandersetzung mit den Gnostikern — auf paulinische Aussagen über Sünde, Heiligung und Geist, hauptsächlich aus Rö 7 und 8, beruft. Er deutet Rö 8,15 (Empfang des Geistes der Kindschaft) auf die Befähigung zur Gotteserkenntnis: »Das heißt, wir haben ihn dazu empfangen, daß wir den erkennen, zu dem wir beten, den wirklichen Vater, den einzigen Vater des Seienden, der wie ein Vater zum Heil erzieht und die Furcht wegdrängt« (p.231,13ff).[24] Es geht wieder um denselben Gedankenkreis wie in Paed I.[25] »Geist der Kindschaft« heißt die Taufgabe, weil sie den Menschen aus einer falschen oder unzureichenden Gotteserkenntnis zu einer angemessenen erhoben hat, der Erkenntnis Gottes als Vater. Die Gabe hat also, auf das Gottesverhältnis gesehen,

---

[22] Ein Motiv der antiken Lichttheorie.

[23] Der hier verwertete Begriff ἐπίγνωσις ist bei Clemens allerdings sonst ein spezifisch religiöser und meint die Erkenntnis offenbarter Dinge (so Méhat, Etude S. 426f und Marrou in SC 70, S. 156 A.6).

[24] Eine Textkorrektur (so Stählin Bd. 2 App. p.231 und BKV Bd. 3, S. 303 A.5) kann man sich sparen, wenn man ἀπειλεῖ mit »wegdrängen« übersetzt (vgl. Pape, Wörterbuch Bd. 1, S. 283).

[25] Paed I,21,1; p.102,20 (in stärker der Tradition folgender Redeweise): Gott hat die Geschöpfe, welche sich ihm zuwandten, »durch den Geist zur Kindschaft wiedergeboren«.

nicht eine ontische Auswirkung (dergestalt, daß man durch den Geisteinstrom Gott wesensverwandt und deshalb sein Kind würde), sondern eine noetische. Den Gedanken der Vaterschaft Gottes schätzt Clemens ja sehr[26], und darum knüpft er nicht zufällig an diesen Punkt — in Verbindung mit der Pneumatologie! — die Auseinandersetzung mit den Gnostikern: Der durch Taufe und Geistempfang gewandelte, weil in seinem Erkenntnisvermögen gestärkte Mensch erkennt Gott als seinen Vater und wird dadurch dessen Kind.

Was Clemens als Erleuchtung und Erkenntnisvermittlung durch den Geist beschreibt, kann man als eine Interpretation desjenigen Gedankens verstehen, daß der Geist den *Glauben* bewirkt. Die Taufunterweisung, so heißt es in Paed I,30,2 führt zum Glauben; der aber wird »zugleich mit der Taufe durch den Heiligen Geist gelehrt« (p.108,9f). Das von außen wirkende überzeugende Wort und die Überwältigung von innen her gehen Hand in Hand, aber nicht so, daß der Mensch als Mensch ausgeschaltet würde; er wird vielmehr gerade er selber, unter dem Eindruck der Erleuchtung blüht seine Erkenntnisfähigkeit auf (vgl. 30,1).[27] Betont Clemens hier den Glauben als die eine, universale Möglichkeit zum Heil, dann ist damit der Platz des Geistes im Heilswerk klar angegeben.

Sein glaubenschaffendes Werk macht den Täufling zum Pneumatiker, wie Paed I,36,3 in Auslegung der Begriffe »pneumatikoi« und »sarkikoi« von 1.Kor. 3,1 feststellt.[28] Er ist es, weil der Geist in ihm wohnt, im Gegensatz zum Katechumenen, welcher als Nichtgetaufter noch nicht gereinigt[29] und ohne Heiligen Geist ist. Damit stehen wir bei dem zweiten Gedanken, der die clementinische Interpretation des um Taufe, Glaube und Geistverleihung kreisenden Vorstellungsgutes charakterisiert: der Neuschöpfung durch den Geist.

Sündenvergebung und Geist sind nach der Theologie des 2/3. Jh.s die beiden hauptsächlichen Gaben der Taufe, zwei Aspekte der Neuwerdung. Clemens verbindet beide in Qds. 40,1;p.186,11: Die in der Vergangenheit (vor der Taufe) getanen Sünden wäscht Gott mit seinem Erbarmen und »mit dem Tau des Geistes« ab. Der Geist wird hier nicht nur als mit dem Wasser verbunden gedacht wie etwa bei Tertullian, sondern selber als »Wasser« vorgestellt. Daß Clemens dabei einen ihm über-

---

[26] Vgl. Lebreton, Théologie S. 68—76. Vermittelt wird die Kindschaft durch Christus, den Sohn.

[27] Der Glaube ist ja nicht nur eine Wirkung des Geistes, sondern auch — wie Clemens anderwärts betont — eine menschliche Leistung.

[28] Wenn man τοὺς πεπιστευκότας ἤδη τῷ ἁγίῳ πνεύματι (p.111,21) mit »die, die bereits zum Glauben an den Heiligen Geist gekommen sind« übersetzt (so Stählin BKV Bd. 1, S. 236), trägt man einen dem Clemens fremden Gedanken ein. Es handelt sich vielmehr um einen Dativus instrumentalis oder auctoris.

[29] Man beachte hier den Anklang an traditionelle Vorstellungen, welche bei Clemens nicht ausgeprägt, vielmehr uminterpretiert sind.

lieferten Gedanken verwertet, dürfte Ecl 7f zeigen, wo in dem Begriff »himmlisches Wasser« aus Dan 3,60LXX eine allegorische Umschreibung für den bei der Taufe den Menschen reinigenden Geist gesehen wird. (Die Metapher »Tau« begegnet auf den Geist angewendet noch in Paed III, hymn. V. 51,p.292[30]; Qds. 34,1; p.182,22.)

b) Vereinigung mit dem Geist

Strom V,71—88 beschäftigt Clemens sich mit dem Verhältnis von natürlicher Gotteserkenntnis und Offenbarung.[31] Mit Plato (Tim 28c) betont er, daß Gott schwer zu finden sei (78,1) und die Mysterien des Ewigen verborgen seien (80,2—7). Gott könne daher nicht mit dem wissenschaftlichen Denken erfaßt werden (82,3), auch erfaßten alle Namen, welche ihm beigelegt würden, sein Wesen nicht (82,1f); allenfalls auf dem Wege der Abstraktion könne man zur Erkenntnis dessen, was er *nicht* ist, gelangen (71,2f). »Folglich bleibt nur, das Unerkennbare mittels göttlicher Gnade und allein durch den von ihm ausgehenden Logos zu erfassen« (82,4;p.381,7f). Schon Mose hätte deswegen nach Offenbarung verlangt und gezeigt, daß Gott »nur durch die von ihm ausgehende Kraft erkennbar ist« (71,5;p.374,22). Das heißt aber: »Man muß durch Christus die Wahrheit erfassen und so gerettet werden« (87,1;p.383,18). Nachdem das klargestellt ist, schlägt der Gedankengang noch einmal zurück: Zu allen Zeiten besaß der richtig denkende Mensch eine angeborene Gottesvorstellung, weil er am »emphysema« Anteil bekommen hat, wie Pythagoreer, Platon und Aristoteles über den Nus lehren. »Aber wir sagen, daß demjenigen, welcher zum Glauben gekommen ist, der Heilige Geist noch dazu eingehaucht wird« (88,2).[32] Wie wir schon sahen, vermittelt das Schöpfungspneuma allein eine begrenzte Gotteserkenntnis[33]; volle Erkenntnis gibt es erst durch Christus und die Taufgabe, den Heiligen Geist. Wel-

[30] Sei der Schlußhymnus des Paedagogus nun ein Werk des Clemens oder ein ihm vorgegebenes Lobgebet, das Vorkommen des Geistes in V. 51 entspricht der clementinischen Pneumatologie und erweist die sachliche Bedeutung des Geistes für seine Theologie: Der Logos wird als Führer zum rechten Wandel und Wirker des Heilswerkes gepriesen; der Geist erscheint darin als seine Gabe, welche den Christen zum Christen macht.

[31] Die Abhängigkeit von Philo ist hier offensichtlich. Aber der pneumatologische Gedanke wird anders gebracht und verrät das gegenüber Philo Eigene. Zur Behandlung der Gottesfrage in diesem Abschnitt s. Osborn, Philosophy S. 25—31.

[32] Zum Wortlaut des ganzen Textes vgl. S. 17. Der hier genannte Heilige Geist ist der göttlichen Kraft von V,71,5 gleichzusetzen.

[33] Vgl. Protr 68,2; p.52,2ff: Die allen Menschen eingeträufelte ἀπόρροια θεϊκή vermittelt ihnen die Erkenntnis der *Existenz* Gottes. (74,7; p.57,8 wird das mit den »Funken« des Logos begründet.) Im Sinne dieser positiven Einschätzung des menschlichen Verstandes sagt Strom VI,157,4; p.513,2ff: »Die Gedanken der tugendhaften Menschen entstehen aufgrund des göttlichen Einhauchens.«

che Neuheit damit in die Welt gekommen ist, betont Protr 112: Der Logos nimmt alle Menschen in seine Schule und macht sie zu »Athen«, zur gelehrten Welt, zu Schülern Gottes. Dadurch verschwinden — so wird der paulinische Gedanke angewendet — die Unterschiede zwischen Barbaren, Juden und Griechen, Mann und Weib, weil ein neuer Mensch entstanden ist — »durch Gottes Heiligen Geist umgestaltet«.[34]

Die zur Erkenntnis befähigende Geistverleihung wird also zur Ausstattung des christlich gewordenen Menschen und konstituiert in ihm, wie wir sahen, den »zehnten Teil«. Er erhält in ihm die höchste Stelle (die »taxis« von Strom VI,138,2) über dem Nus, mit welchem er sich verbindet. Das verändert den ganzen Menschen: Er wird Pneumatiker, Schüler des Geistes und versteht als solcher die göttlichen Geheimnisse (Strom V,25,5). Mit der Frage, *wie* diese Verbindung von Heiligem Geist und menschlichem Geist zu denken sei, hat Clemens sich eingehender beschäftigt.

Strom VI,155,3 differenziert er die verschiedenen Aspekte intellektueller Fähigkeit des Menschen. Sie ist »vielteilig«, hat verschiedene Ausprägungen. Sie kann νόησις sein oder γνῶσις, σοφία, ἐπιστήμη oder πιστίς, δόξα ὀρθή oder ἐμπειρία. »Ein Eigenes aber und wirklich herrschendes Hegemonikon ist jener Heilige Geist, den der Gläubiggewordene nach seinem festen Glauben gemäß der Vorsehung zu allem dazu empfängt« (155,4;p.512,3ff). Er nimmt also den Platz eines »eigentlichen« Hegemonikon ein, er beherrscht den Nus (welcher seine bisherige Stellung im Gesamtaufbau des Menschen an ihn abtritt) und lenkt die intellektuellen Fähigkeiten richtig zum Ziel, zur Gotteserkenntnis. Darin erweist sich die Erkenntniskraft des Christen gegenüber derjenigen der Philosophen als etwas Besonderes.

Das natürliche Unvermögen, Gott zu begreifen, stellt Clemens auch Strom VI,166 der christlichen Erkenntnis gegenüber, betont aber die Mühe, die selbst sie hat. »Auch die, welche Gott sich als ihren Lehrer zuschreiben[35], gelangen nur schwer zu einer Vorstellung von Gott, wobei die Gnade ihnen hilft, zu einer bestimmten Erkenntnis zu kommen[36], indem sie sich daran gewöhnen, gleichsam den Willen (sc. Gottes) kraft seiner Willenskundgebung und den Heiligen Geist mit Hilfe des Heiligen Geistes zu schauen. Denn der Geist erforscht die Tiefen Gottes, der psychische Mensch aber empfängt das den Geist Betreffende nicht« (VI,166,3;p.517,23ff). Hier erscheint der

[34] Protr 112,3 arbeitet mit Elementen aus Gal 3,28; Kol 3,10f; Eph 4,24. Aber die Aussage über den Geist (p.79,19f) fügt Clemens von sich aus hinzu und verrät damit, wie er den paulinischen Gedanken verstehen will.

[35] Man wird vielleicht diese auffällige Wendung als Anspielung auf die Eintragung des Taufbewerbers in die Liste der Gemeinde und die damit dokumentierte Bindung an Gott als neuen Lehrer im Rahmen der Unterweisung verstehen können.

[36] Zur Abhängigkeit von Philo hinsichtlich des Gedankens der Schwierigkeit der Gotteserkenntnis vgl. Völker, Clemens S. 322 A.2.

Geist als Medium der Offenbarung und als Manifestation Gottes zugleich, als Ausdruck der helfenden Gnade.[37]

An dieser Stelle — das ist für die Einordnung der in diesem Kapitel betrachteten Aussagen wichtig — schränkt Clemens die Gotteserkenntnis des normalen Christen ein: Bei solchem äußerst schwierigen Vorgehen erreicht er nur eine gewisse Stufe.[38] Er steht damit gewiß über dem heidnischen Philosophen, aber unter dem wahren Gnostiker, welcher erst die wirkliche Einsicht, das sichere Erfassen und die Erkenntnis der Hintergründe besitzt (VI,162,4).

Der erleuchtende, offenbarende und helfende Gottesgeist bildet im neuen Menschen das χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα, das durch den Glauben zum »emphysema« hinzukommt (Strom VI,134,2). Dieser Ausdruck verweist auf die Taufe als den Ort solcher Prägung und Neugestaltung. In Aufnahme gnostischer Vorstellungen schildert Clemens das Strom IV,116,2 so: Der Christ zeigt beim Aufstieg in den Himmel beim »Zoll« der Engelmächte ein σύμβολον ἅγιον gleichsam als Passierschein vor, welches näher bezeichnet wird als »leuchtende Prägung (χαρακτήρ) der Gerechtigkeit«. »Damit meine ich«, sagt er, »das Salböl des Wohlgefallens, die Beschaffenheit des Zustandes, die der Seele anhaftet, welche durch das Hinzutreten des Heiligen Geistes glänzend geworden ist« (p.299,18ff). Daß die Seele durch den Geisteinstrom leuchtend wird, sahen wir schon. Hier wird solche Veränderung auch als »Prägung« verstanden.[39] Der Begriff »charakter« paßt zu dem »charakteristikon idioma«: Die Verbindung mit dem Geist prägt die Seele so, daß sie als zu Gott gehörig ausgewiesen wird und daher die Mächte passieren kann. Jener Begriff (desgleichen der des »symbolon«) hängt nun mit der Siegel-Vorstellung eng zusammen und weist — was durch die Nennung des »chrisma« bestätigt wird — auf die Taufe. Die Anschauung von der Taufe als Versiegelung entspricht alter christlicher Tradition.[40] Schon Paulus hatte sie mit der Pneumatologie verbunden.[41] Bei Clemens ist allerdings der eschatologische Bezug weitgehend

---

[37] Die Hilfe des Geistes ist unentbehrlich, zugleich Garantie dafür, daß »allein bei uns die von Gott gelehrte Weisheit ist« (p.517,28). H. v. Campenhausen, Amt S. 222 findet hier eine Stellungnahme zum hermeneutischen Problem (»Das Wort des heiligen Geistes kann nur mit Hilfe eben dieses Geistes erkannt werden«). Aber dazu paßt der Begriff θεωρεῖν nicht, und im ganzen Zusammenhang ist vom Schriftverständnis keine Rede.

[38] Stählin BKV Bd. 2, S. 353 übersetzt εἰς πόσην ἐπίγνωσιν mit »einer gewissen Stufe der vollen Erkenntnis«. So paßt es zum weiteren Kontext.

[39] Nach Strom VI,103,4f.104,1 leuchtet das Antlitz des vollkommenen Gnostikers wie dasjenige Moses, und diese Leuchte ist ein ἰδίωμα χαρακτηριστικόν der Seele, ist wie ein ἀπαύγασμα νοερόν, ist ein »Siegel der Gerechtigkeit«, ein »mit der Seele verbundenes Licht«.

[40] Zu deren zweifacher Ausprägung vgl. Kretschmar, Taufgottesdienst S. 40.

[41] 2.Kor 1,22 bringt Taufe, Siegelung, Salbung und Geistgabe zusammen (vgl. Lietzmann-Kümmel, Korinther S. 103). Dabei wird nicht klar, ob Salbung und Siegelung allgemein auf die Taufe oder speziell auf die Geistverleihung zu beziehen

geschwunden. Es geht ihm nicht mehr um ein »Angeld« für das Endheil[42] oder um Versiegelung für das Endgericht, sondern um die Prägung des neuen Menschen.[43] Weil er die Pneumatologie mit der alexandrinischen Lichtspekulation verbindet, kann der alte Zusammenhang von Siegelung und Geist auch im enteschatologisierten Kontext bestehen bleiben (Erleuchtung, welche einen Weg eröffnet, an dessen Ende die Schau Gottes steht). Und der alte jüdisch-christliche Gedanke, daß die Versiegelung Zugehörigkeit zu Gott dokumentiert, bleibt auch bei ihm erhalten. Daher gilt ihm die ganze Taufe als »sphragis« (Strom V,73,2;II,43,5 unter Berufung auf Hermas).[44] Und zwar hauptsächlich deswegen, weil sie Erleuchtung und Heiligen Geist und dadurch Zugehörigkeit zu Gott vermittelt.

Das Motiv der Zugehörigkeit durchdringt sich mit dem des Schutzes in Protr 120,1 und Qds. 42,4. Eine gewisse Differenzierung zwischen Taufe und Siegelung wird in Strom II,11,2 sichtbar. Nach Protr 120,1 wird der Täufling, indem er erleuchtet wird, zugleich versiegelt und nach Paed I,25,1 empfängt er »das Vollkommene«. (Vgl. den Zusammenhang von Erleuchtung — Siegel — »teleion« in Qds. 42, 4.) Daraus kann man die Identität von Siegelung und Geistmitteilung erschließen, denn Träger der Erleuchtung ist ja der Geist.[45] Darum heißt es Strom IV,116,2, die Seele werde durch den Geisteinstrom sowohl »leuchtend« als auch »geprägt«. Der Geist wird als ein den Menschen formendes göttliches Licht vorgestellt.

Derselbe Text verbindet Siegelung — Geistmitteilung mit der Vorstellung der Salbung (p.299,19f). So findet man es auch, wenn man Protr 120,1 (Christus drückt durch die Erleuchtung sein Siegel auf) mit 120,5 zusammenhält (er will mit dem Öl des Glaubens salben). Das heißt: Die Siegelung scheint sich für Clemens in der den Geist mitteilenden Salbung im Rahmen der Taufhandlung zu vollziehen.

Auf diese Salbung spielt er gelegentlich an. So z. B. in seiner Polemik gegen den unnötigen Gebrauch von Parfüm in Paed II,65,2: »Die Frau soll nach Christus, der königlichen Salbe, duften ... Sie soll immer mit dem ambrosischen Salböl der Sittsamkeit verschmolzen sein und sich an dem heiligen Öl, dem Geist, erquicken. Dies bereitet Christus den ihm anhängenden Menschen« (p.196,28—197,2). Der Christ bedarf keines äußerlichen Schmucks, weil der Geist, das Kennzeichen eines besonnenen Lebens, ihn schmückt.

---

sind (vgl. H. Windisch, Korintherbrief S. 72f). Eph 1,13f und 4,30 sind Siegelung und Geistgabe identisch (vgl. H. Schlier, Der Brief an die Epheser, 5. Aufl., Düsseldorf 1965, S. 70.227).

[42] Der paulinische Begriff ἀρραβών wird beispielsweise in Paed I,29,2; p.107,21 nicht auf den Geist bezogen. (Vgl. Ecl 12,1.)

[43] Durch die Aufnahme des gnostischen Symbolon-Gedankens kommt allerdings wieder ein gewisser eschatologischer Zug hinein. Nur denkt Clemens, alexandrinischer Tradition folgend, statt in eigentlich eschatologischen Kategorien im Stufenschema des Aufstiegs zu Gott. So wird aus dem ἀρραβών der χαρακτήρ.

[44] Vgl. Dölger, Sphragis S. 75f; Echle, Terminology S. 19.30f (der im übrigen über die Diskussion informiert). Zu Hermas s. Hamman, Signification S. 287f; auch bei ihm gehört der Geistbesitz zur Siegelung dazu.

[45] Vgl. Exc 86,1 mit 86,2: Die den Menschen prägende Geistgabe ist das »Siegel«. Vgl. Dölger, Sphragis S. 76 und Lampe, Seal S. 154. Noch Theognost von Alexandrien sagt in diesem Sinne (bei Athanasius, Ep ad Serap IV,11; MG 26,652 B): Der Geist ist das Siegel der Vollendeten.

Strom IV,103,2 (in einer längeren Auseinandersetzung mit dem Gnostiker Cassianus) betont er, das Fleisch sei an sich nichts Böses, charakterisiert es aber in einer exegetischen Nebenbemerkung mit Jes 40,6—8 als vergänglich und fügt im selben Zug folgenden Abschluß wie eine bekannte Sache hinzu: (... aber das Wort des Herrn bleibt; Jes 40,8) »welches die Seele salbt und sie mit dem Geist verbindet« (p.243,32). Die beiläufige Bemerkung ergibt sich aus der anthropologischen Diskussion. Dabei wird »Wort« als Logos verstanden worden sein, das Stichwort »salben« deutet auf die Geistverleihung. Auch in Paed I,98,3 und II,61,3 wird die Geistmitteilung als Salbung vorgestellt, allerdings losgelöst von der Taufe.

Dafür, ob Clemens die Salbung als einen eigenen Akt des Taufgeschehens gekannt hat[46] oder ob sie ihm nur Bild für die Geistgabe ist, gibt es keinen genauen Beleg. Origenes scheint die postbaptismale Salbung als Ort der Geistmitteilung vorauszusetzen (vgl. S. 102). Clemens' Reden von Salbung als Anspielung auf den Geistbesitz, die Gleichungen Salbung — Siegel, Siegel — Erleuchtung, Erleuchtung — Taufakt, Erleuchtung — Geistgabe machen es wahrscheinlich, daß er die Salbung als liturgische Handlung im Auge hat. Das verwundert im Blick auf zeitgenössische Texte nicht:

Die Gleichsetzung von Siegelung, Salbung und Geistempfang spielt eine große Rolle in der Passahomilie Melitos von Sardes und weist vielleicht — wegen des typologischen Gegensatzes zum alttestamentlichen Ritus — auf einen liturgischen Akt.[47] Auf die Taufsalbung als Akt der Geistverleihung spielt Theophilus Ad Autol. I,12 an, wenn er sagt, die Christen hießen deswegen Christen, weil sie mit Gottes Öl gesalbt seien.[48] PhEv 95 spielt bewußt die Salbung, welche zu einem höheren Sakrament geworden ist, gegen das Taufbad als Ort der Geistmitteilung aus, während PhEv 80f und 74 beide zusammendenken, aber den Geist als in der Salbung empfangen denken (vgl. dazu S. 186). Darauf deutet wohl auch EvVerit, CJ 36,19—29 hin.[49] Die Identität von Siegelung — Salbung[50] — Geistgabe begegnet wie bei Clemens auch ActThom 27 (II,2,p.142,7.11f.14f;p.143,2).

Indem der Geist den Menschen erleuchtet, ihn dadurch zum Christen, d. h. einem neuen Menschen macht, prägt er sein Wesen. Diese Vorstellung verwendet Clemens im Gespräch mit den Valentinianern Exc 86,2. Die Frage Jesu in der Zinsgroschen-Perikope exegesiert er

---

[46] Das nimmt Echle, Terminology S. 30f an; Lampe, Seal S. 156 leugnet es.

[47] Ed. Perler § 67, Z. 479f: Siegelung=Geistgabe, durch die typologische Parallele zum *Bestreichen* mit Blut (Ex 12,7) als Salbung gedacht. Vgl. § 32, Z. 221f; § 16, Z. 108f.

[48] Vgl. dazu die Erläuterung Weinels, Wirkungen S. 213; zurückhaltend Rüsch, Entstehung S. 188; Benoit, Baptême S. 178; Ysebaert, Terminology S. 347. Zur postbaptismalen Salbung im Myrongebet des ursprünglichen Didache-Textes s. E. Peterson, Über einige Probleme der Didache-Überlieferung, in: Frühkirche, Judentum und Gnosis, Rom-Freiburg-Wien 1959 (S. 146—182), S. 156—158.162.

[49] CJ p. 9—35 spricht über die Salbung durch Christus als Ausdruck der Gnade Gottes. »Denn die vollen Gefäße sind es, die man zu salben pflegt« (Z. 21f) — diese Anspielung auf die antike Praxis des Verschließens von Weinkrügen (vgl. E. Haenchen, Literatur zum Codex Jung, ThR N.F. 30, 1964 [S. 39—82], S. 80f) bezieht sich wohl auf das aus dem Philippusevangelium bekannte valentinianische Salbungssakrament und dürfte meinen, daß die dort erfolgende Geistmitteilung nur den Pneumatikern zukomme.

[50] Allerdings einer präbaptismalen (Kretschmar, Taufgottesdienst S. 41). Zur Bedeutung der Salbung-Geistverleihung und ihrem typologischen Zusammenhang mit der Beschneidung (Siegel!) in der syrischen Kirche vgl. Klijn, Edessa S. 122f.

so: Als »Aufschrift« trägt der Christ den Namen Gottes durch Christus, als »Bild« den Heiligen Geist. Solche Prägung dokumentiert seine in der Taufe gewonnene Zugehörigkeit zu Gott.[51]

Zu zeigen, daß der Geist seinen Träger ganz und gar durchdringt und bestimmt, ist ein typischer Zug in Clemens' pneumatologischen Erörterungen. Neben dem — von valentinianischer Pneumatologie beeinflußten — Gedanken der Prägung entfaltet er vor allem einen anderen, den der Verbindung. Im Rahmen einer Betrachtung der verschiedenen Weisen, auf welche jemand im Christentum unterwiesen wird, die er mit den verschiedenen Arten der Ölbaumpfropfung vergleicht, kommt er auch auf den Heiligen Geist zu sprechen. Er, der Unbegrenzte, wird an viele räumlich begrenzte Menschen verteilt (Strom VI,120,2; p.492,10f). Ihren Sinn gewinnt diese Bemerkung erst aus der Analogie zur Baumpfropfung (vgl. bes. 119,4), die Clemens hier aufgestellt. Auch der Geist wird »umgepflanzt«, wie er sagt. Wie der Teil des edlen Ölbaumzweiges den wilden Zweig durchdringt und damit veredelt, so gilt es von der Einwirkung des Geistes auf den Menschen. Daher könnte man auf dem Hintergrund des benutzten Bildes die in der Taufe statthabende Veränderung des Menschen durchaus als »Substanzveredelung« ansehen. Der mehrfach erwähnte »zehnte Teil« in ihm (VI,134,2), welcher das eigentliche Hegemonikon darstellt (VI,155,4), entspricht dem edlen Ölbaumzweig, welcher auf den minderwertigen aufgepflanzt wird.

Doch darf man das nicht dahingehend verstehen, als entstünde so eine Mischung, bei der der göttliche Geist völlig im Menschen aufginge und eine neue pneumatische Substanz erzeugte. In diesem Sinne grenzt Clemens seine Auffassung in Exc 17,3f gegen eine bestimmte valentinianische (wohl diejenige Theodots) ab: Männlicher Same und weibliches Ei vermischen sich, desgleichen Wasser und Wein, auch kräftigere und verschiedenartigere Materien tun das leicht. Wenn nun Pneuma sich mit Pneuma mischt, wie die Valentinianer sagen, dann ist das aber keine κρᾶσις, sondern eine παράθεσις.[52] Die göttliche Kraft, welche die Seele heiligend durchdringt, durchdringt sie nicht κατ' οὐσίαν, sondern κατὰ δύναμιν; verbunden ist der Geist mit dem Geist, wie der Geist mit der Seele (Exc 17,3f;p.112,13ff). Das richtet sich gegen die gnostische

---

[51] Hier begegnet auch der Gedanke der Siegelung.

[52] Casey, Excerpta S. 52ff und Sagnard, SC 23, S. 90f verstehen den Passus anders. Sie fassen πνεῦμα γοῦν πνεύματι μίγνυται als Teil des Satzes über die Beispiele von Mischungen und übersetzen πνεῦμα mit »Wind«. Das paßt jedoch nicht zur Satzstruktur in 17,2. Wenn die Beispielreihe mit ἡ γοῦν ἀνθρωπίνη μῖξις ... eingeleitet wird, dann ist die Aussage πνεῦμα γοῦν ... nicht deren Bestandteil, sondern kontrastiert — wie das abermalige γοῦν zeigt — der ganzen Reihe. »Wind« dürfte es hier schon deswegen nicht heißen, weil es Clemens ja um das Problem der Mischung in bezug auf das Pneuma geht.

Auffassung von der Homousie des menschlichen mit dem göttlichen Pneuma sowie die daraus resultierende Wesensverbindung zu *einem* Ganzen in der Syzygie (vgl. S. 176). Für Clemens verbindet sich aber der Heilige Geist mit dem menschlichen Pneuma (dem »emphysema«) so, wie im natürlichen Menschen Schöpfungspneuma und Seele nicht vermischt, sondern bloß verbunden sind. (Vgl. die entsprechende Einteilung in Strom III,68,5.) Um das klar zu definieren, stützt er sich hier auf die von der stoischen Physik erarbeitete Begrifflichkeit der Mischungstheorie.

Nach Chrysipps an Aristoteles orientierter Lehre vermischen sich die vier Elemente auf vier verschiedene Weisen (SVF Bd. 2, Nr. 471.473): 1.) Als παράθεσις (wahrnehmbare Verbindung), wie z. B. die verschiedenen Körner eines Getreidehaufens. Nach außen hin sieht es wie eine Einheit, eine richtige Mischung aus, in Wahrheit liegen lauter Einzelteile beieinander. — 2.) Μῖξις ist eine Verschränkung zweier oder mehrerer Materien, bei welcher trotz der intensiven Durchdringung deren Qualitäten nicht aufgehoben werden, wie z. B. beim Eisen im Feuer oder bei Körper und Seele. — 3.) Bei der κρᾶσις geht es genauso zu, nur handelt es sich dabei um flüssige Stoffe (z. B. Wasser und Wein). — 4.) Die intensivste Mischung schließlich ist die σύγχυσις (die in Exc 17 nicht genannt wird), bei welcher die Beschaffenheiten der verschiedenen Materien zu einer neuen Qualität vermischt werden, wie z. B. bei Arzneien, so daß eine neue Substanz entsteht.

Unter Anwendung dieser Mischungstheorie definierten die Stoiker das Verhältnis von Körper und Pneuma als »krasis«, und die Valentinianer nahmen den bekannten Begriff entsprechend auf.[53]

Clemens liegt an der Differenzierung von Seele und göttlichem Geist, an der Abwehr des ursprünglich stoischen Gedankens, Göttliches könne die Materie, und damit auch den Menschen, durchdringen, weil es als Pneuma selber feinmateriell sei. Deswegen bestimmt er das Verhältnis als »parathesis«, als die am wenigsten intensive der vier Mischungsarten: Ein enges Beieinander, welches optisch als Mischung erscheint, bei dem Seele und Geist sich zwar durchdringen, aber doch — ontologisch betrachtet — als zwei verschiedene Wesenheiten beieinander bleiben. Deswegen spricht er in Strom III,93,2;p.239,2;III,103,2;p.243,32 von »Vereinigung« des Geistes mit der Seele. Er verliert sich nicht an sie, es entsteht auch keine neue Substanz. Insofern läßt sich das, was Clemens beim Vergleich mit der Ölbaumpfropfung ausführte, präzisieren. Bei der Einwohnung des Geistes geht es wohl um »Substanzveredelung« der Seele, aber nicht um Substanzvermischung, wie es der Vergleich eigentlich impliziert. Das Niedere gewinnt durch das Beieinander mit dem Höheren und in diesem Sinne »verändert« es sich.[54]

---

[53] Vgl. zur stoischen Theorie im Gesamten der Lehren Chrysipps Barth-Goedeckemeyer, Stoa S. 70f; M. Pohlenz, Die Stoa Bd. 1, Göttingen 1948, S. 72ff. Zur Krasis-Vorstellung bei Origenes vgl. S. 121.

[54] Im übrigen läßt Exc 17,4 genau erkennen, mit welchem Teil des Menschen sich der Heilige Geist verbindet: nicht einfach mit der Seele, sondern strenggenommen mit dem Pneuma, dem Hegemonikon, dem schöpfungsmäßig gegebenen »emphysema«.

Aber es *verwandelt* sich nicht. Die Seele oder gar der ganze Mensch werden nicht »pneumatisch«. Pneumatiker im Sinne des Clemens (vgl. Paed I,36,3 und Strom V,25,5) ist der Christ, weil der Heilige Geist als die fremde Gabe ihn bestimmt und er sein Schüler ist.

Hier genau hinzusehen, ist für die Frage wichtig, wie sich Pneumatologie und Soteriologie bei Clemens verbinden. A. Mayer möchte gegen Casey[55] erweisen, daß der Nus nicht eine rein natürliche Größe bleibt, sondern alle Seelenkräfte »von der höheren Kraft des Heiligen Geistes angezogen und gleichsam aufgesogen, in sie umgewandelt« werden (S. 75). Nun paßt die Bestimmung des Nus als »rein natürlicher« Größe für Clemens' Denken sowieso nicht, hat er doch als »emphysema« immer schon eine Verbindung zu Gott. Nach Mayers Deutung würde der Mensch nicht auf Grund eigener Leistung zur Gottverähnlichung gelangen, sondern auf Grund der in ihm wirksamen Gotteskraft. Es würde fraglich, inwieweit noch er selber es ist, der das Ziel erreicht. Nun denkt Clemens aber echt synergistisch und nicht thomistisch. Er übernimmt gerade nicht die Mysterienvorstellungen so weit, daß der Mensch unter dem Geisteinstrom verwandelt würde, oder die philonische Vorstellung, daß der den Menschen völlig beherrschende, ja ausschaltende Gottesgeist zur Erkenntnis führt. So läßt sich denn für eine »Verwandlung«, wie Mayer sie annimmt, kein Beleg anführen.[56] Vielmehr spricht Clemens' Überlegung zum Mischungsproblem gerade dagegen. Es wäre auch zu ungenau, wenn man sagte, der *Nus* werde durch den Geist geprägt (so Mayer S. 35). Das widerfährt der Seele als ganzer. Mit Hilfe des Heiligen Geistes zu seiner »Eigentlichkeit« befreit, erkennt der Nus Gott.

Eine »Verwandlung« würde zu dem synergistischen Grundton der clementinischen Theologie nicht passen und anzeigen, daß seine Pneumatologie — vom Mysteriendenken überfremdet — einen rechten Fremdkörper in ihr darstellte. Wohl aber lehrt Clemens eine Veränderung des Menschen, denn dessen Konstellation und Struktur wird durch das Hinzukommen des Geistes eine andere. Solch ein anscheinend unter valentinianischem Einfluß erfolgter Einbau der Pneumatologie in die Anthropologie charakterisiert ja gerade seine Lehre vom Heiligen Geist.

Der Mensch als ganzer wird, wie eingangs festgestellt wurde, durch den Geist »umgestaltet« (vgl. Protr 112,3;p.79,19: καινὸς ἄνθρωπος θεοῦ πνεύματι ἁγίῳ μεταπεπλασμένος). Das ist — trotz der zahlreichen Anspielungen auf die heidnischen Mysterien — keine Verwandlung, sondern eine »Formung« des Menschen zum Christen durch den erkenntnisfördernden Geist, und paßt daher zu dem grundlegenden Paideia-

[55] R. P. C. Casey, Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism, HThR 18, 1925 (S. 39—101), S. 56ff.

[56] Den Begriff πνευματικός versteht Clemens sehr eigentümlich nicht als Wesensverbindung, sondern als Schülerschaft. Strom VII,87,1 spricht er zwar von »Vermischung«, doch heißt es da wohlweislich κατὰ δύναμιν, und die Stelle ist im Lichte von Exc 17,3f zu verstehen. Mayer S. 42f stützt sich ferner auf Strom V,80,8f, die Auslegung des Gleichnisses vom Sauerteig. Aber dort »durchdringt« die πνευματικὴ δύναμις die Seele nicht, sondern ist in ihr verborgen (p.379,27).

Motiv.[57] Wir sahen anhand von Strom V,88,2 und VI,134,1, daß er damit ein von anderen unterschiedener, besonderer Mensch wird. So kommt es deutlich auch in Strom V,98,4 heraus, einem Abschnitt des Kapitels über die Abhängigkeit der griechischen Philosophie von der biblischen Weisheit (»Diebstahl der Hellenen«): Alle stammen von dem einen Gott her. Darum nennt Plato sie Brüder, welche sich aber (s. den Mythos in Polit. III,21;415a) durch verschiedene Substanzen unterscheiden, weil der Schöpfer den einen Gold, den andern Silber, den dritten Eisen und Erz beigemischt hat. Hierzu zitiert Clemens nun eine Auslegungstradition, wonach die drei Naturen verschiedene Lebensweisen meinten, die der Juden, die der Griechen und die der Christen, »bei welcher das königliche Gold daruntergemischt ist, der Heilige Geist« (p.391,4f). Im Bild von den verschiedenen Substanzen kommt zugespitzt heraus, wie sehr die Christen für Clemens eine neue Art von Menschen sind (das »dritte Geschlecht«), deren differentia specifica im Besitz des Heiligen Geistes gründet. Sie sind die »Regenten« der platonischen Politeia — höchstes Menschentum ist in ihnen verwirklicht.

Deswegen sind sie hinsichtlich der Erkenntnis den Philosophen überlegen — als ἐπίπνοι ἐκ θεοῦ, als τὸ ἅγιον πνεῦμα κεκτημένοι können sie Gottes Tiefen erforschen (Strom II,7,3;p.116,22.25).[58] Und deswegen haben sie einen charakteristisch gegenüber Außenstehenden verschiedenen, ihnen jedoch gemeinsamen Lebenswandel, so daß Strom II,42,1 die Bruderliebe als die dem Christen eigentümliche Form der Menschenliebe gelten kann: »Wenn der wirkliche Mensch in uns der pneumatische ist, dann ist die Bruderliebe die Menschenliebe unter denen, die am selben Geist Anteil haben« (p.135,6ff). Der Geist macht sie zu Verwandten.

Das ist ein ursprünglich stoischer Gedanke im christlichen Gewande. Nach stoischer Auffassung sind alle Menschen als Träger der Logoi spermatikoi untereinander und mit Gott verwandt, was sie zu einem entsprechenden Verhalten gegeneinander verpflichtet.[59] Die Nähe zur Pneumavorstellung liegt auf der Hand. Verpflichtet sind nun nach Strom II,42,1 nur die Christen gegeneinander — jedenfalls soweit auf der Basis des stoischen Gedankens argumentiert wird — wegen der aus ihrem gemeinsamen Geistbesitz herrührenden Wesensverwandtschaft.

Zusammenfassung: Die eigentümliche Gestalt der clementinischen Pneumatologie erweist sich also im Rahmen seiner Anthropologie auf dem Fundament seiner Tauflehre. Damit steht sie, wie die folgenden Untersuchungen zeigen sollen, nicht isoliert da. Was beispielsweise Paulus über den im Glauben und in der Taufe neugeschaffenen Men-

---

[57] Protr 112,1—3 sind Paideia Christi und Umformung durch den Geist — beide auf die Erkenntnisfrage bezogen — ausdrücklich miteinander verbunden. Paed I,21,2; p.102,20 bringt er stattdessen den traditionellen Gedanken der Wiedergeburt, verbunden mit dem der Gotteskindschaft, welche durch die Geistgabe vermittelt wird.

[58] Man beachte die Verschiebung gegenüber 1.Kor 2,10, wo solches nur vom Geist selber ausgesagt wird.

[59] Zur physikalischen Grundlage der »oikeiosis«-Lehre vgl. Praechter in: Überweg Bd. 1, S. 430.424; zur Ausprägung der Vorstellung bei Seneca ebd. S. 492, bei Epiktet ebd. S. 496, bei Mark Aurel ebd. S. 492.

schen sagte, über seine Existenz unter dem Einfluß des Geistes, stellt Clemens psychologisch reflektiert dar. Die verschiedenen Ansätze dazu haben wir im Vorstehenden beobachtet. Seine Geistlehre ist eingebettet in eine regelrechte »Psychologie des neuen Menschen«, und mit ihr formuliert er die strukturelle Verschiedenheit des Christen gegenüber dem Nichtchristen: die Veränderung des Menschen aufgrund der Taufe, welche durch den Geisteinstrom und die Erleuchtung als Befähigung zu einer völlig neuen Gotteserkenntnis bewirkt wird.

3. *Taufe und Geistempfang in der kirchlichen Tradition*

Clemens' Pneumatologie muß in dem bislang betrachteten Grundzug als eine Interpretation der gemeinchristlichen Auffassung seiner Zeit verstanden werden, nach welcher jedem Christen bei der Taufe der Heilige Geist verliehen wird. Da diese Auffassung indes nicht selbstverständlich war, sei hier exkursartig auf das einschlägige Material geblickt.

Paulus schreibt den Geistbesitz zwar jedem Christen zu (Rö 8,9; 1.Kor 2,12f; 12,13; Gal 3,2), aber er äußert sich nicht darüber, ob er durch die Taufe vermittelt wird.[1] Anders dagegen *Lukas,* welcher damit wohl bereits eine Tradition seines Kirchengebietes aufnimmt: *In* der Taufe erhält der Christ den Geist[2], speziell in der Handauflegung.[3] Darin sowie in der Ansicht, Sündenvergebung und Geistausstattung seien die zweifache Wirkung der Taufe[4], präludiert er die spätere frühkatholische Ansicht. Der *Hebräerbrief* (6,4) charakterisiert die Taufe[5]

---

[1] Eine Vermittlung in der Taufe nehmen z. B. Bultmann, Theologie S. 335; Käsemann, Geist Sp. 1274 an. Dagegen betonen Büchsel, Geist S. 426 und Stalder, Werk S. 79 mit Recht, daß sie nicht wirklich belegt ist. Man wird vielleicht (mit 1.Kor 6,11; 12,13) so sagen können: Sofern die Taufe in den Christusleib eingliedert und der Erhöhte als Pneuma gegenwärtig ist, steht sie mit dem Geistbesitz in Beziehung (vgl. Hermann, Kyrios S. 80.85). Aber damit ist noch nicht ausgemacht, daß er die *Taufgabe* darstellt. Paulus bindet ihn vielmehr an den umfassenden Akt des Christwerdens, welcher die Taufe einschließt.

[2] Apg 19,5f; 8,16f; vgl. 2,38: Zur »normalen« christlichen Taufe, wie Lukas sie aus der Tradition seiner Gemeinde kennt, gehört die Geistverleihung (vgl. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Meyer K. Bd. 3, 12.A., Göttingen 1961, S. 150.258; Schweizer, ThW Bd. 6, S. 410f).

[3] Vgl. Oulton, Holy Spirit S. 239; H. v. Baer, Der Heilige Geist in den Lukasschriften, BWANT III,3, Stuttgart 1926, S. 262f.

[4] Vgl. dazu G. W. H. Lampe, The Holy Spirit in the Writings of St. Luke, in: Studies in the Gospels ed. D. E. Nineham, 3.A., Oxford 1967 (S. 159—200), S. 186f.

[5] Diese wird in 6,4 gemeint sein (vgl. E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, FRLANT 55, Göttingen 1939, S. 119; H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, 2.A., München 1968, S. 66), wenngleich das recht umstritten ist.

als Erleuchtung und Teilhabe am Geist und nimmt mit dieser im Neuen Testament singulären Aussage Clemens' Ansicht in nuce vorweg. Und die Vorstellung des Verfassers der *Pastoralbriefe* (Tit 3,6), wonach Taufe und Geistgabe die Neuschöpfung des Menschen bewirken, interpretiert einen Gedanken der paulinischen Pneumatologie und schlägt damit ebenfalls einen für Clemens wesentlichen Ton an. Die Geistvorstellung des etwa gleichzeitigen *Ignatius* fußt anscheinend auf derselben Anschauung[6], da er die in seinen Briefen Angeredeten undifferenziert als Pneumatiker beschreibt. Auch der *Barnabasbrief* dürfte auf die — im beginnenden zweiten Jahrhundert wohl bereits geläufige und verbreitete — Verknüpfung der Geistverleihung mit der Taufe anspielen.[7]

Seine Feststellung, der Geist sei aus der reichen Quelle des Herrn über die Adressaten ausgegossen und deshalb in ihnen (1,3) und sie besäßen die Gnade der Geistesgabe (1,2), muß wohl mit der Aussage über die Taufe in 11,11 zusammengesehen werden: Sie vermittelt Sündenvergebung für den, der aus dem Wasser aufsteigt und im Geist (sc. dem in der Taufe empfangenen)[8] die Hoffnung auf Jesus trägt. In 16,8f beschreibt er die Wirkungen der Taufe und nennt dabei den Geist nicht direkt, wohl aber indirekt: Die Christen haben Vergebung der Sünden und »den Namen« empfangen und wurden so neue Menschen, weswegen Gott in ihnen als seinem Tempel wohnt — »er selbst in uns prophetisch redend«. Prophetische Rede galt schon für Paulus als Ausweis des Geistbesitzes. Sie wird auch für »Barnabas« nicht von Gott direkt bewirkt, sondern durch den Geist, den er wesentlich als prophetisches Pneuma versteht (vgl. 9,2.7; 10,2.9; 12,2). Reden die Christen prophetisch, muß auch der Geist in ihnen sein — und zwar auf Grund der Taufe, wie der Zusammenhang 16,8f zeigt.

Allerdings existieren auch davon abweichende Konzeptionen, wie der *1.Clemensbrief* zeigt, welcher von einer derartigen Verknüpfung nichts verlauten läßt und stattdessen die Geistverleihung an die sittliche Haltung bindet.[9] Eine wie geringe Rolle sie spielen kann, bestätigt für die Mitte des 2. Jh.s *Justins* ausführliche Beschreibung des Taufaktes (Apol I,61.65), wo die Geistgabe unerwähnt bleibt.[10]

Demgemäß bindet der *2.Clemensbrief* wie der erste den Geistempfang an den Lebenswandel. Indem man das Fleisch rein hält, bekommt man den Geist (14,3) und damit die Unvergänglichkeit (14,9). In das Reich Gottes zieht man ein, wenn man die Taufe rein und unbefleckt bewahrt (6,9), das empfangene Siegel (7,6; vgl. 8,6, wo die Aussagen von 14,3 und 6,9 vereint erscheinen). Von einer »Bewahrung« des Geistes wird in diesem Zusammenhang nicht gesprochen, vielmehr von einem Emp-

---

[6] Vgl. die Erwägungen Benoits, Baptême S. 75—78.

[7] Vgl. Benoit, Baptême S. 42—45, der sich aber nicht auf die wirklich beweiskräftigen Stellen, sondern mehr auf allgemeine Erwägungen stützt.

[8] So verstehen es auch Lampe, Seal S. 104 und Weinel, Wirkungen S. 153.

[9] 1.Clem 2,2 und 46,6; dazu Opitz, Ursprünge S. 26f. Anders ohne zureichende Begründung Benoit, Baptême S. 93.

[10] Entsprechend fällt die Darstellung von Justins Tauftheologie z.B. bei E. R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr, Jena 1923, S. 265ff aus; vgl. M. v. Engelhardt, Das Christenthum Justins des Märtyrers, Erlangen 1878, S. 102ff.320ff.

fangen. Und deswegen darf man nicht sagen, die *Taufe* vermittele für den Verfasser den Geist.[11] Auch für *Tatian* erbringt nicht die Taufe, sondern Erkenntnis und rechtes Leben den Geistbesitz (vgl. S. 202).

Eine ganz andere Verbindung von Taufe und Geist als die hier anvisierte weisen, nebenbei bemerkt, die judenchristlichen *Kerygmata Petru* auf. Der Geist vereinigt sich nicht mit dem Täufling, sondern ist mit dem Wasser verbunden und bringt von dort aus die guten Werke des Getauften als »Paraklet« vor Gott (Ps. Clem. Hom. XI,26,3).[12]

Daß *Justin* indes die Verbindung Taufe—Geistgabe kannte, läßt sich aus Dial 29,1 folgern, wo er jüdischer Beschneidung und Waschung die Taufe mit Heiligem Geist entgegenstellt. Eine Interpretation dieser Tauftradition gibt er Dial 39,2, wo er den mit Bekehrung und Erleuchtung verknüpften Geistempfang als in verschiedene Geistesgaben individuell aufgefächert beschreibt (mit Jes 11,2 und 1.Kor 12,8ff). Und in der Betonung von Dial 88,4.8, der Geist sei auf Jesus bei der Jordantaufe »um der Menschen willen« herabgestiegen, mag ebenfalls solche Tradition mitschwingen.[13]

Sie wird für eine etwas frühere Zeit ebenfalls bezeugt durch *Hermas*, bei welchem sie neben der anderen, aus dem jüdischen Denken herkommenden steht, wonach der Geist Gottes Schöpfungsgabe im Menschen ist. Die Parallelität des Hinweises auf die Taufe Sim IX,31,4 (108,4) mit demjenigen auf den Geistempfang in 32,2 (109,2) ist ein Zeugnis dafür. Alle, welche das »Siegel« (damit meint Hermas die Taufe als ganze)[14] erhalten haben, sollen lauter sein; sie sollen den Geist so unversehrt zurückgeben, wie sie ihn bekommen haben. Auch die breite Deutung der Turm-Allegorie in Sim IX greift stellenweise auf jene Tradition zurück, wonach jeder Christ in der Taufe mit Heiligem Geist ausgestattet wird. »Turm« und »Jungfrauen« gehören dort zusammen, d.h. Kirche und (individualisierter) Geist (IX,13,1f = 90,1f). Jeder, der Christ sein will, muß ihn haben. Das Tragen des Namens allein reicht nicht (90,2). Wer Christi Namen trägt, muß auch den Namen der »Jungfrauen« tragen, denn Christus selbst trägt ihre Namen (90,3). Das bedeutet: Weil Christus Geistträger ist (als »Gesalbter«), muß der Christ als Christophoros auch Pneumatophoros sein.

---

[11] Gegen Seeberg, Lehrbuch Bd. 1, S. 153; Lampe, Seal S. 103.

[12] GCS 42 (2.A.), p. 167,6ff. Zur ebionitischen Tauftheologie s. im übrigen H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949, S. 205—211. Die Geistverleihung taucht hier nicht auf. Der ps. clem. Homilist setzt dann später selbstverständlich deren Verbindung mit der Taufe voraus (VIII,23; p. 130,28—131,5).

[13] Vgl. Benoit, Baptême S. 180.

[14] Dölger, Sphragis S. 70ff. Und zwar ist sie es, sofern sie in Christi Machtbereich stellt und mit seinem Namen verbindet; vgl. Hamman, Signification S. 288f und Pernveden, Concept S. 170. Eine Gleichsetzung von Siegel und Geistbesitz (so Opitz, Ursprünge S. 92) lehrt Hermas nicht. Der Geistbesitz ist ein Teil der umfassend verstandenen Siegelung.

Wer zur Kirche gehört und in ihr bis zum Ende verbleibt, ist mit dem Geist bekleidet (90,4). Das gilt ein Stück weit auch für die sündigen Christen (90,6f). »Sie haben alle den Namen des Gottessohnes empfangen, sie haben aber auch die Kraft dieser Jungfrauen empfangen« (90,7;p.87,23f), d. h. sie sind getauft und mit Heiligem Geist begabt worden. »Als sie nun diese Geister besaßen, wurden sie gekräftigt und waren zusammen mit den Knechten Gottes« (p.87,25f). Aber sie wurden von den bösen Geistern verführt und verloren so den Heiligen Geist (90,8).

Der Bezug auf die Taufe findet sich an keiner der genannten Stellen expressis verbis[15], doch wäre das Gleichnis an diesem Punkt gar nicht verständlich, wenn er nicht im Hintergrund stünde. *Alle* Christen erhalten *zunächst* den Geist und gehören damit zur Kirche (zum »Turm«). Darum kann Hermas anderwärts mahnen, solche Gabe zu bewahren (Sim IX,32,2 = 109,2), was durch gottgemäßen Wandel geschieht. Geht sie durch einen gegenteiligen verloren, bleibt durch die Buße die Möglichkeit, sie trotzdem wiederzugewinnen (IX,14,1f = 91,1f).[16]

Entgegen der communis opinio[17] hat Pernveden den Zusammenhang von Taufe und Geistverleihung für *Hermas* in Frage gestellt (Concept S. 173—176). Seine recht allgemein gehaltene Begründung (Hermas stelle solchen Zusammenhang, zumal in Sim IX, nicht klar heraus) überzeugt keinesfalls. Pernveden selber betont nämlich nachdrücklich (S. 165f), die für Sim IX,13 so kennzeichnende Schilderung der Christen als derer, die den Namen Christi tragen (o. ä), weise auf die Taufe[18], und er akzeptiert auch die Gleichung Jungfrauen (bzw. Gewand der Jungfrauen) — Geist (S. 172.196). Da dürfte es denn wohl unmöglich sein, einen Satz wie IX,13,7 (90,7): »Sie haben alle den Namen des Gottessohnes empfangen, sie haben aber auch die Kraft der Jungfrauen empfangen« *nicht* auf die im Gefolge der *Taufe* vermittelte Geistgabe zu beziehen.

In *Melitos von Sardes* Passahomilie steht die Taufe dem Passa antitypisch gegenüber als ein den Geist verleihender Akt (§ 67; Z.479f). Wie wir sahen (S. 40), bezeugt auch Theophilus von Antiochien den Zusammenhang von Geistmitteilung und Taufe. So verwundert es nicht, wenn im zweiten Jahrhundert auch bei »Häretikern« diese Konzeption begegnet. Sie wird z. B. im *Philippusevangelium* bezeugt (§ 59; 81; vgl. dazu S. 187), welches aber das für die hier dargestellte Tradition bezeichnende Junktim aufhebt: *Nicht* alle Getauften haben auch den Geist empfangen (§ 59; 112,23f). Und für *Theodot* ist die Taufe Ort der Wiedergeburt sowie der Vertreibung der bösen Mächte und verleiht den Geist (vgl. S. 177f).

---

[15] Benoit, Baptême S. 128 stellt unter Berufung auf Sim IX,13,2f gleichwohl — mit Recht — eine Verbindung zwischen den beiden Größen her.

[16] Buße wird dabei definiert als Wandel in den Werken des Geistes (p. 88,10).

[17] Vertreten z. B. durch Seeberg, Lehrbuch Bd. 1, S. 155; K. Adam, Lehre S. 36; Lampe, Seal S. 105; Opitz, Ursprünge S. 87—93.

[18] S. 166: »›To beare the name‹ or to ›bear the name of the Son of God‹ thus becomes the expression for being baptized.«

Wenn die von Codex D zu Luk 11,3 gebotene zweite Vaterunser-Bitte (»Dein Heiliger Geist komme über uns und reinige uns«) markionitisch ist[19], dann scheint auch darin der Geist als Taufgabe verstanden zu sein, denn der Begriff »reinigen« gehört in den Umkreis von Bekehrung und Taufe.

Für die zweite Hälfte des 2. Jh.s ist die Tradition vor allem durch *Irenäus* belegt. In der herkömmlichen katechetischen Stoff verarbeitenden »Epideixis« heißt es c.42: In den Gläubigen verweilt der Heilige Geist beständig, »welcher bei der Taufe ... gegeben und von dem Empfänger festgehalten wird«.[20] Und in Haer V,11,2;p.348f bringt er Glaube — Sündenvergebung — Taufe — Geistverleihung in eine Relation: »Ihr seid abgewaschen, die ihr an den Namen des Herrn glaubt und seinen Geist empfangt.« Auf die Zusammengehörigkeit von Taufbad und Geistgabe spielt er — in einer auch bei anderen Schriftstellern üblichen Weise das eine als äußerlichen, das andere als innerlichen Vorgang begreifend — Haer III,17,2; p.93 an, wenn er die Einheit der Christenheit hinsichtlich der Leiber auf das Taufwasser, hinsichtlich der Seelen auf den Geist zurückführt. Wie Clemens nimmt er diese Tradition auf in der Abwehr des gnostischen Pneumatikerbegriffes und entfaltet von ihr ausgehend seine bedeutsame Pneumatologie.

Die das Thema explizit behandelnde Schrift *Tertullians* »De baptismo« gehört in seine vormontanistische Periode.[21] Sie legt die Bindung der Geistmitteilung an die Taufe zugrunde und dürfte darin die zu Tertullians Zeit in der afrikanischen Kirche geläufige Anschauung widerspiegeln. Sündenvergebung und Geistgabe sind ihr die beiden Wirkungen der Taufe (et spiritum sanctum et remissionem peccatorum, 10,3; p.285). Den kirchlichen Ritus[22] interpretierend, bemüht Tertullian sich in dieser Schrift um eine strenge Scheidung zwischen dem Taufbad als der vorbereitenden Reinigung und der erst durch die Handauflegung vermittelten Geistgabe: »Nicht daß wir im Wasser den Heiligen Geist erhalten, sondern wir werden, nachdem wir unter dem Engel im Wasser gereinigt worden sind, für den Heiligen Geist vorbereitet (6,1; p.282) ... Danach herausgestiegen aus dem Taufbad, werden wir gesalbt mit der gesegneten Salbung (7,1; p.282) ... Danach wird die Hand aufgelegt, welche durch einen Segensspruch den

---

[19] So Harnack, Marcion S. 207* mit Anm. (nach Tert adv Marc IV,26).

[20] Nach der Übersetzung des armenischen Textes von Mekerttschian-Minassiantz S. 23; vgl. auch S. Weber in BKV 4, S. 611 und L. M. Froidevaux in SC 62, S. 98. Indes betont Irenäus auch die Vermittlung durch den Glauben, z. B. Adv haer V,9,2; 10,1; 11,2.

[21] Quasten, Patrology Bd. 2, S. 280 datiert auf 198/200. — Swete, Spirit S. 114: »Montanism made no change in Tertullian's view of the relation of the Holy Spirit to baptism.« — Zitiert wird De bapt nach Borleffs Ausgabe in CChrL Bd. 1, p.277 bis 295.

[22] Vgl. dazu Seeberg, Lehrbuch Bd. 1, S. 447 und Kretschmar, Taufgottesdienst S. 105f.

Heiligen Geist herbeiruft und einlädt« (8,1; p.283).[23] Aber seine Theorie ist ansonsten so wenig klar[24], wie in der Taufliturgie der Zeit der Geistempfang nicht genau auf einen Punkt der Handlung fixiert war. In seinen an Gen 1,2 anschließenden, bestimmten Auslegungstraditionen folgenden Überlegungen über die Heiligung des Wassers durch den Geist (4,1.4; p.279f.—8,3; p. 283) liegt eigentlich die Voraussetzung zugrunde, daß der Geist im Taufbad — oder zumindest im Taufakt als undifferenziertem ganzen — herabkommt. Und in anderen Schriften verteilt er Sündenvergebung und Geistmitteilung nicht auf zwei Handlungen, betont vielmehr die Einheit der Taufe.[25] Jedenfalls ist auch ihm die traditionelle Ansicht Grundlage der mit der Soteriologie verbundenen Pneumatologie:[26] Durch das neue Gewand, den Geist, wird der Mensch wiederhergestellt zur similitudo und erlangt den im Sündenfall verlorenen Geist der ursprünglichen Schöpfungsanlage (Gen 2,7!) zurück (5,7; p.282).

In etwas abgewandelter Form begegnet die westliche Tradition von Taufe und Handauflegung = Sündenvergebung (Reinigung, Wiedergeburt) und Geistmitteilung in *Hippolyts* Kirchenordnung.[27] Bewirkt der Geist bereits im Bad die Wiedergeburt (c.21; p.52,5f), so wird er durch den postbaptismalen Ritus der Handauflegung und Stirnsalbung durch den Bischof dem Täufling speziell gegeben.[28] Wie alt die in der Kirchenordnung verarbeiteten Anschauungen sind, mag dahingestellt

---

[23] Vgl. De resurr 8,3; CChrL 2, p.931.

[24] Die Widersprüche stellt Lampe, Seal S. 157—162 heraus.

[25] Kretschmar, Taufgottesdienst S. 106. — Vgl. Adv Marc I,28,2f; CChrL 1, p.472; De pud 9,9.11; CChrL 2, p.1297f; De praescr 36,5; CChrL 1, p.217 (im Rahmen einer bekenntnisartigen Zusammenfassung): Der Glaube wird durch das Wasser gesiegelt und durch den Geist bekleidet. De an 41,4; CChrL 2, p.844: Die Wiedergeburt rührt her ex aqua et superna virtute.

[26] Bender, Lehre S. 123—136 versäumt in seiner Darstellung, die Akzente der tertullianischen Pneumatologie herauszuarbeiten und den Stellenwert der hier dargestellten Konzeption in ihrem Rahmen zu bestimmen.

[27] Dazu Kretschmar, Taufgottesdienst S. 89—104. Zum Vergleich mit Hippolyts in den übrigen Schriften niedergelegten Ansicht s. Lampe, Seal S. 132—148. Zitiert wird nach Bottes Ausgabe.

[28] Ausführlich darüber H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, Paderborn 1938, S. 101—160. Kretschmar, Taufgottesdienst S. 102: »Offenbar geht es ihm ... in den Handlungen nach der Taufsalbung um Geistmitteilung.« Während der Veronenser Palimpsest nur von Mitteilung der gratia spricht, heißt es in der koptischen, arabischen und äthiopischen Version: fac eos dignos ut repleantur spiritu sancto et mitte super eos gratiam tuam (p.52,6—8); und in den Canones Hippolyti: effunde super eos spiritum sanctum (p.52 App.). Demgemäß rekonstruiert Botte (p.53 mit Anm. 1).

Weil die Christen in der Taufe den Geist erhalten haben, kann Hippolyt bei seinem Aufruf an die bene docti für die Erkenntnis der rechten Ordnung bezüglich der erlaubten und verbotenen Berufe darauf verweisen, daß *alle* ja den Geist besitzen (c.16; p.38,9f).

bleiben, erst von Hippolyt stammen sie sicher nicht, so gewiß die Ordnung sein eigenes Werk ist. Die Tradition von der in der Taufe erfolgenden Ausrüstung des Christen mit Heiligem Geist spiegelt sich nun auch in seinen sonstigen theologischen Erörterungen wider.[29] In De ben. Jac 10 verbindet er den Taufbefehl Mt 28,19 mit der Verheißung der Geistgabe. Diese schafft die von Christus vermittelte Neugeburt (De antichr 3; GCS 1,II; p.6,18f). Die Gläubiggewordenen »legen den Sündenschmutz ab und ziehen den vom Himmel kommenden reinen und leuchtenden Heiligen Geist an« (Dan-K. IV,59; GCS 1,I; p.336,9ff).

Die der clementinischen Pneumatologie zugrundeliegende Tradition der Bindung des Geistes an die Taufe und die daraus resultierende Auffassung, daß jeder Getaufte den Geist erhält, ist also zu jener Zeit ziemlich allgemein verbreitet gewesen. Wie sehr das auch für das 3. Jh. gilt, sei abschließend — im Blick auf Origenes' Ansicht — mit Dokumenten der syrischen und nordafrikanischen Kirche belegt, welche darin eine »Normaltheologie« wiedergeben.

Der Verfasser der *Didaskalia* beschäftigt sich mit dem seine Gemeinde bewegenden Problem, ob eine natürliche sexuelle »Verunreinigung« zum temporären Verlust des Heiligen Geistes führen könne (c.26).[30] Vorausgesetzt wird bei solcher Frage, daß jeder Christ in der Taufe den Geist als Besitz bekommen hat, und diese Voraussetzung unterstreicht der Verfasser nachdrücklich.[31] Der Geist bleibt beim Christen allezeit, sagt er, sofern er entsprechend lebt; er weicht nicht infolge von kultischer, sondern von sittlicher Verunreinigung.[32] Auch dann jedoch kann er zurückkehren: Wie der Bischof ihn bei der Taufe durch

---

[29] Vgl. A. Hamel, Kirche bei Hippolyt von Rom, BFChTh II,49, Gütersloh 1951, S. 46—50.

[30] P.139,26ff. Und da Geistbesitz für sie Unterpfand des zukünftigen Heils bedeutet, ist das eigentlich Bedrängende an diesem Problem die Möglichkeit, daß z. B. eine Frau während ihrer Menstruation sterben und so, weil ohne Heiligen Geist, verdammt werden könnte.

[31] 26; p.139,10ff: »Sie sollen uns sagen, ob sie des heiligen Geistes bar sind, da sie (doch) durch die Taufe den heiligen Geist empfangen, der bei denen, die Gerechtigkeit üben, allezeit ist.«

Das gilt auch für die Thomasakten, wie das Taufgebet in c.156; p.266,5f zeigt: Im Vollzug des Taufgeschehens soll Christus seinen Heiligen Geist in die Täuflinge herabschicken.

[32] 26; p.140,15f: »Denn der heilige Geist bleibt bei denen, die ihn besitzen, allezeit.« — P.140,35—141,2: »Wer also von dem unreinen Geiste sich getrennt und entfernt hat und von ihm weggegangen ist durch die Taufe, der ist des heiligen Geistes voll geworden; und wenn er gute Taten vollbringt, so harrt der heilige Geist bei ihm aus, und er bleibt voll von ihm ...«

Handauflegen verleiht, so tut er es für den reuigen Sünder in der Bußhandlung.[33]

Mit einem anderen Problem rang die nordafrikanische Kirche dieser Zeit im *Ketzertaufstreit.* Auch hier argumentierte man wie selbstverständlich von der festen Verknüpfung von Taufe und Geistempfang aus: »Wenn sie (sc. die Häretiker) taufen können, können sie auch den Heiligen Geist geben. Wenn sie aber den Heiligen Geist nicht geben können, da sie ja den Heiligen Geist nicht haben, können sie auch nicht geistlich taufen«, deklarierte Bischof Successus von Germaniciana auf der karthagischen Synode von 256.[34] Das ist die gemeinkirchliche Überzeugung, wie sie z. B. auch das Votum des Bischofs Nemesianus von Thubunae bezüglich der Wiedergeburt aus Wasser und Geist ausdrückt: »Denn weder kann der Geist ohne das Wasser wirken, noch ist das Wasser ohne Geist« (Sent episc 5; p.439,5f). Ältester christlicher Anschauung zufolge ist der Geist an die Kirche gebunden. Die Häretiker stehen außerhalb der Kirche und haben daher den Geist nicht. Also vermittelt auch ihre Taufe ihn nicht und ist folglich ungültig.

Solche Voraussetzung legt ebenfalls *Firmilian* von Cäsarea in Kappadokien seiner Stellungnahme von 256 zum römisch-afrikanischen Streit zugrunde (Cypr. ep 75).[35] Er beruft sich auf die überlieferte Auffassung der kleinasiatischen Kirche, die eine Generation zuvor gegen die Montanisten auf einer Synode in Ikonium bekräftigt worden sei (75,7,5;19,4). Bei der durch Häretiker geübten Taufe kommt es nicht zu Sündenvergebung und Wiedergeburt, weil ihnen der Geist fehlt (75,8,1;p.295).[36] Vergebung und Heiligung werden nur dann erreicht, sagt er ep. 75,9,1;p.295f, »wenn auch der, der tauft, den Heiligen Geist hat. Die Taufe selbst ist nicht ohne den Geist eingesetzt.«

Dasselbe ist auch *Cyprians* außerhalb jeder Diskussion stehende Meinung: »Per baptisma autem Spiritus sanctus accipitur« (ep. 63,8,3; p.204). Damit zitiert er die alte, verbreitete Auslegung der liturgischen Praxis, wie ep. 73,9,2 bestätigt: »Das geschieht auch jetzt noch bei uns, daß die, welche in der Kirche getauft werden, zu den Vorstehern der Kirche gebracht werden und durch unser Gebet und Handauflegen den Heiligen Geist erlangen« (p. 267f).[37]

Die Bindung der Geistmitteilung an den Taufakt, wie sie in diesem Kapitel kurz dargestellt wurde, ist für die altchristliche Pneumatologie keineswegs selbstverständlich. Der erste und zweite *Clemensbrief* sowie

---

[33] 10; p.55,19—22; vgl. v. Campenhausen, Amt S. 267.272 und K. Rahner, Bußlehre und Bußpraxis der Didascalia Apostolorum, ZKTh 72, 1950 (S. 257—281), S. 269—272.

[34] Sent episc 16 (Cypriani Opera Omnia, CSEL 31, p.443,16—19).

[35] Cyprians Briefe werden nach Bayards Ausgabe zitiert.

[36] Vgl. ep 75,12; p.298f; 75,13,2; p. 299. Auf dieselbe Meinung als eine alte Tradition beruft sich Cyprian ep 70,1,3; p. 253.

[37] Die Bindung der Geistmitteilung an die Handauflegung entspricht westlichem Ritus (vgl. Tertullian). Cyprian wehrt sich dagegen, sie von der Taufe zu stark zu trennen (anders etwa als es der ps. cypr. Liber de rebaptismate mit seiner zwischen Rom und Karthago vermittelnden Lösung tut).

Tatian koppeln sie mit dem Lebenswandel. Die *Valentinianer* binden sie zum Teil an die Gnosis. PhEv 59 lockert den gleichsam selbstverständlichen Zusammenhang beider. Im *Montanismus* gar kommt der Geist als ekstatische Kraft nur zu besonders Auserwählten. Und *Origenes* schließlich setzt sich, wie wir sehen werden, recht kritisch mit solcher Tradition auseinander.

Wie diese gemein-christliche Auffassung ist für *Clemens* auch der damit zusammenhängende Gedanke der durch den Geist bewirkten Neuschöpfung (oder Wiedergeburt) vorgegeben. In ihm drückt sich aus, wie sehr der Geistbesitz den Christen der damaligen Zeit das Bewußtsein vermittelte, ein völlig anderes Leben gegenüber der heidnischen Umwelt zu führen.[38]

In traditioneller Form erscheint der Gedanke bei Clemens in Ecl 7f. Antitypisch steht der Geburt die Wiedergeburt durch Wasser und Geist gegenüber (p.138,26). Denn weil der schöpferische Gottesgeist nach Gen 1,2 schon bei der Erschaffung der Welt über dem Wasser schwebte, ist er auch bei der Taufe anwesend und reinigt — während das Bad den Leib abwäscht — als intelligibles »Wasser« die Seele desjenigen Christen, in welchen er eingeht (Ecl 8; p.139,4ff). Die Vorstellung der Reinigung durch den Geist taucht sonst bei Clemens gar nicht auf und verrät, daß ihm hier, im Rahmen der aufgenommenen Daniel-Exegese, eine bestimmte Tradition zugeflossen ist. Sie begegnet in ausgeprägter Form in den auf die Valentinianer zurückgehenden Exc 76—81. Die Taufe verbindet mit Gott (76,2) und ist eine auf Vater, Sohn und Geist hin erfolgende Wiedergeburt (76,4). Als solche impliziert sie — valentinianisch gedacht — die Formung des bisher ungeformten Menschen (Exc 79). Die besteht darin, daß das in seiner irdischen Existenz bedrängte Geistwesen Mensch sich mit dem Heiligen Geist verbindet und so zu seiner »Eigentlichkeit« kommt.[39] Der Vorgang vollzieht sich in der Taufe, die — wie Exc 81,2f feststellt — eine doppelte Wirkung hat: eine wahrnehmbare, die Reinigung durch das Wasser, und eine intelligible »durch den Geist«, indem dieser von oben her dem Täufling gegeben wird, die bösen Geister aus ihm vertreibt und ihn neu gestaltet. Das entspricht der in Ecl 7f vorgetragenen Auffassung und zeigt uns, daß solches Verständnis von Taufe und Wiedergeburt durch den Geist kein valentinianisches Proprium ist, sondern in der alexandrinischen Kirche stärker verbreitet gewesen sein muß. Nichtsdestoweniger bleibt es die Leistung dieser Valentinianer (bzw. Theodots), den Gedanken

[38] Harnack, Wiedergeburt S. 125: »Christ ist man eben deshalb, weil man zur Wohnung des Geistes geworden ist.«

[39] Näheres zu Theodots Pneumatologie s. u. S. 174ff.

im Rahmen der Anthropologie und Pneumatologie systematisch interpretiert zu haben. Möglicherweise ist das ein Stück ihrer Paulusauslegung, worauf Exc 77 hinweist.

Bei *Paulus* ist dieser Gedanke nämlich insofern angelegt, als er im Geist die Auferstehungsmacht Christi repräsentiert sieht, die eine neue Schöpfung heraufführt.[40] Das neue Leben (Rö 5—8) des Gerechtfertigten (Rö 1—4) ist durch den Geist als Quelle und Norm zugleich bestimmt.[41] Aber stärker noch als die Schaffung des neuen Lebens *durch* den Geist betont er, daß der Geistbesitz den erreichten Heilsstand signalisiert. Fortgewirkt hat seine Anschauung bei seinen Schülern, wo sie mit dem Taufsakrament verbunden und formelhaft verfestigt in Tit 3,6 erscheint. Spätere Redeweise vorwegnehmend, heißt es da, daß die Taufe Wiedergeburt und der Geist Erneuerung bewirke.

Im 2. Jh. ist dieser Gedanke nicht sonderlich bezeugt.[42] *Justin* nennt die Taufe mit herkömmlichem Begriff »Wiedergeburt« (Apol I,61), doch fehlt der Bezug auf den Geist. Die Kirchenordnung *Hippolyts* hingegen spricht in einer Gebetsformulierung vom lavacrum regenerationis spiritus sancti (p.52,5f) und könnte damit eine ältere und allgemeiner verbreitete Ansicht wiedergeben. Hippolyt läßt in De antichr 3; p. 6,18f die Neugeburt vom Geist gewirkt sein. *Tertullian* differenziert in Adv Marc I,28,2f; p.472 zwischen der durch das Bad gewirkten Wiedergeburt und der darauf folgenden Geistmitteilung.[43] Aber er kennt die Anschauung von der regeneratio ex aqua et spiritu sancto[44] und fußt mit seiner Lehre, daß die Geistgabe Restitution der verlorenen Gottähnlichkeit bewirke (De bapt 5,7) ebenso wie Irenäus auf ihr.

Zusammenfassung: Der Gedanke der Neuschöpfung durch den Geist steht im Zentrum von Clemens' Pneumatologie. Er *interpretiert* ihn, und zwar — das ist seine große Leistung — anthropologisch durchreflektiert in Richtung auf das Bild vom »besonderen Menschen«. Der Überblick über die Vorgeschichte des Gedankens im Rahmen frühchristlicher Tauftheologie zeigt, wie wenig selbstverständlich damals eine solche Auffassung war (die im 3. Jh. dann häufiger begegnet). Es existiert bei bestimmten Theologen die ausgeprägte Vorstellung von der Neu-

---

[40] Vgl. Käsemann, Art. Geist Sp. 1274.

[41] Die »Verwandlung« des Menschen durch den Geist klingt 2.Kor. 3,18 an.

[42] Von ihm unterscheiden muß man die verbreitete Interpretation der Taufe allgemein als Wieder- bzw. Neugeburt.

[43] Vgl. De bapt 1,3; p.277: in aqua nascimur; 20,5; p.295: lavacrum novi natalis. Genauso auch Cyprian ep 74,7,1; p.283 in polemischer Zuspitzung gegen Stephans von Rom Praxis: In der Handauflegung (als Geistempfang) findet die Wiedergeburt nicht statt, sondern im Taufbad. Den Geist erhält der bereits Neugeborene.

[44] Er zitiert sie z. B. De an 41,4; CChrL 2,p.844.

werdung des Menschen infolge der Verbindung mit dem Geist. Aber sie ist nur selten mit der Taufe verbunden. Häufig belegbar ist dagegen der Gedanke, daß der Geistbesitz bei der Taufe vermittelt wird. Ihn legt Clemens seiner Interpretation zugrunde. Aufgrund der Nähe seiner Anschauung zu derjenigen bestimmter östlicher Valentinianer kann man annehmen, daß diese Interpretation auf einer in Alexandrien verbreiteten Anschauung beruht, wonach der in der Taufe verliehene Gottesgeist die Neuschöpfung des Menschen bewirkt. (Diese Anschauung existierte natürlich nicht nur in Alexandrien, aber dort scheint sie besonders ausgeprägt gewesen zu sein.)

Wenn man die gemeinchristliche Auffassung von der Bindung des Geistempfangs an die Taufe mit dem vergleicht, was Clemens über diesen Zusammenhang zu sagen weiß, dann sieht man, wie er ein relativ wenig entwickeltes Vorstellungsschema im Horizont der Anthropologie und der Erkenntnislehre zu einer beachtlichen pneumatologischen Konzeption fortentwickelt hat. Es wird im Verlauf dieser Studien zu fragen sein, welche Kräfte ihn dabei bestimmten.

4. Erleuchtung und Geistbegabung im Umkreis des Clemens

Den Gedanken der Erleuchtung durch den Geisteinstrom bei der Taufe hat Clemens nicht aus der Tradition christlicher Tauftheologie übernommen.[1] Allerdings begegnet dort die Bezeichnung der Taufe als »Erleuchtung«, deutlich zuerst bei Justin. Daß der Sprachgebrauch älter ist, zeigt einmal dieser selbst mit seiner Bemerkung, das Taufbad *werde* »Erleuchtung« *genannt* (Apol I,65,12), womit er offenbar auf ihm Vorgegebenes verweist. Zum andern läßt sich solche Gleichung aus Hebr 6,4 erschließen, führt also in das 1. Jh.

Im Rahmen der paränetischen Einleitung zum »logos teleios« verweist der Verfasser des *Hebräerbriefs* auf den der Taufe vorangehenden Unterricht (6,1f) und die Taufe als die erfolgte Versetzung in den Heilsstand, welche Erleuchtung[2], Anteil an der himmlischen Gabe und am Heiligen Geist impliziert (6,4); dabei steht τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας synonym für »getauft«. Von einer Erleuchtung *durch* den Geist verlautet allerdings nichts.

Justin drückt sich deutlicher aus: καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός (I,61,12). Und Apol I,61,13 bestätigt, daß Erleuchtetwerden und unter Anrufung der Trinität

[1] Vgl. Ysebaert, Terminology S. 175: »The gift of the Spirit is not connected with the baptismal enlightenment.« (Eine Aussage, die im Blick auf Clemens so generell nicht zu halten ist.)

[2] Dementsprechend wird Hebr 10,26 Christwerdung als Erkenntnis der Wahrheit bezeichnet.

Untergetauchtwerden denselben Akt meinen.[3] Dial 39,2 bringt er die Erleuchtung in direkten Zusammenhang mit der Geistverleihung: Im Vollzug des durch Christi Namen[4] Erleuchtetwerdens empfängt man als Gabe den — in verschiedenen Charismen sich darstellenden — Geist. Dafür, daß die Erleuchtung hier durch den Geist erfolgt oder mit der Geistverleihung identisch ist[5], gibt der Text keinen direkten Anhalt. Man wird aber nicht leugnen können, daß beide im selben Vorgang statthaben. Erleuchtung bedeutet Schärfung des Verstandes (Apol I,65,12).[6]

In alledem berührt Clemens sich mit Justin, den er gekannt hat.[7] Doch der klare Zusammenhang, daß man *durch* den Geist bei der Taufe erleuchtet wird, findet sich so bei diesem nicht. Wohl aber bei Tertullian.[8]

Die vorgegebene Kennzeichnung der Taufe als Erleuchtung interpretiert *Clemens* — indem er den gleichfalls vorgegebenen Gedanken vom Geist als der Taufgabe damit verschmilzt — als Erleuchtung durch den Geistempfang. Die darin sich äußernde Ausrichtung seiner Pneumatologie auf das Erkenntnisproblem erklärt sich aus dem geistigen Milieu Alexandriens, wo die Philosophie (insbesondere die platonische) immer stärker von der Notwendigkeit der Offenbarung überzeugt war und sich deshalb mit religiösem Gehalt (speziell wohl der Mysterienreligionen) füllte. Hier spielt die »Erleuchtung« jene zentrale Rolle, wie sie in Paed I,28,1 anklingt.[9]

In *Philos* Theologie sind die scharfe Trennung zwischen Gott einerseits und Welt und Mensch andererseits sowie das Erkenntnisproblem zwei Dominanten. Wegen ersterer gewinnt beim zweiten der Offenbarungsgedanke ausschlaggebende Bedeutung. Philosophische und re-

---

[3] Ob mit der Erleuchtung die Taufunterweisung gemeint ist (so Benoit, Baptême S. 165), kann man bezweifeln, weil μανθανόντων hier nicht ein Belehrtwerden, sondern ein einfaches Begreifen des vorher über Gott Gesagten meint.

[4] Ob das ein Hinweis auf die Taufe oder auf das Christwerden durch die Unterweisung ist, muß offenbleiben. Hermas kennt eine Taufe auf den Namen Jesu (gegen H. v. Campenhausen, Taufen auf den Namen Jesu? Vig Chr 25, 1971 [S. 1—16], S. 9). Und daher ist diese auch für Justin nicht generell zu bestreiten.

[5] So Benoit, Baptême S. 167.

[6] Ob Justin damit auf Mysterienterminologie zurückgreift, ist umstritten. Nock, Christianity S. 135f und Benoit, Baptême S. 168—170 verneinen es, desgleichen Wlosok, Laktanz S. 249f, die auf das Vorbild der jüdischen Gesetzeserleuchtung verweist. Nun dürfte φωτισμός aber wohl doch ein in den Mysterien verwandter Begriff sein (vgl. M. Pulver, Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche, ErJb 10, 1943 [S. 253—296], S. 257), desgleichen ἀναγέννησις (I,66,1), mit dem es hier zusammensteht. Damit soll nicht gesagt sein, daß auch die ganze Vorstellung aus den Mysterien übernommen ist.

[7] Vgl. z. B. das Register bei Stählin, GCS 39, S. 28 s. v. »Justin«.

[8] De resurr 8,3; p.931: caro manus impositione adumbratur, ut anima spiritu illuminatur — eine Vorstellung, welche er für seine Tauftheologie in De bapt nicht fruchtbar macht.

[9] A. Wlosok, die in ihrer Untersuchung gerade diesen Gedankenkreis aufgespürt hat, stellt fest (S. 76), »daß man zu Philos Zeit in Alexandrien eine *mystische Erleuchtungstheorie* kannte, und zwar dieselbe, die in der hermetischen Gnosis und späteren christlichen Theologie verarbeitet ist«.

ligiöse Einflüsse treffen hier aufeinander. Der Mensch besitzt eine natürliche Fähigkeit, Gott zu erkennen, weil sein Nus vom göttlichen Pneuma geprägt ist. Aber diese bloß mittelbare und unzureichende Erkenntnis erfaßt nur die Einsicht in Gottes Existenz. Die höhere Erkenntnis wird gnadenhaft vermittelt, sie ist die höchste denkbare Gabe. Hierbei gewinnt nun das göttliche Pneuma seine eigentliche Bedeutung, weil man nicht auf menschliche, vielmehr nur auf göttliche Weise zur wahren Erkenntnis kommen kann, indem der Mensch ganz beiseitetritt. Der Weg der vom Geist bewirkten Ekstase steht in striktem Gegensatz zu aller menschlichen Erkenntnismöglichkeit. Der Mensch muß die Kains-Haltung aufgeben, die dem eigenen Nus alles zuschreibt und von ihm alles erwartet, und stattdessen die Haltung Abels einnehmen, welcher Gott folgt, alles auf ihn bezieht und sein Schüler wird (Sacr AC 2;7). Typ eines solchen Menschen ist der Prophet, in hervorgehobener Weise Mose und Abraham als die großen Beispiele des mit Gott Verkehrenden. Mose wird in Ex 24 »nach oben« gerufen, und daran erläutert Philo immer wieder den Vorgang des Offenbarungsempfangs, der Erleuchtung.

Zu Gott kann sich der Nus nur aufschwingen, wenn er mit dessen Geist begabt wird (Plant 23; II,p.138,14f). Doch eigentlich ist es gar nicht mehr der Nus, welcher solchermaßen zur Erkenntnis gelangt, sondern die im Menschen an seine Stelle getretene Gotteskraft. Unser Nus — so heißt es in der grundlegenden Beschreibung Rer div her 265; III,p.60,17f — wandert aus, wenn das göttliche Pneuma ankommt; nach dessen Weggang kehrt er wieder in uns zurück.[10] »Denn wenn das göttliche Licht aufleuchtet, verlischt das menschliche« (264; p.60,15f). Das heißt: Der Eintritt des Geistes in den Menschen entspricht dem Einstrom intelligiblen Lichtes. Die höhere Erkenntnis ist »Prophetie« und »Erleuchtung«, Ekstase, gottbegeisterte Besessenheit, Mania. »Erleuchtung« durch den Geist ist sie, weil dieser in den Menschen dringendes göttliches Licht ist.[11]

Philo äußert sich darüber nicht so deutlich wie Clemens, welcher in der von Aristobul übernommenen Sabbat-Allegorese Strom VI,138,2;p.502,4f die Sophia als φῶς ἀληθές ... ἀμερῶς μεριζόμενον πνεῦμα κυρίου bezeichnet und Strom IV,107,6; p. 295,23f vom πνεῦμα τὸ φωτεινόν spricht. Damit stehen beide in der Tradition der Mysterien; nur betrachtet Philo die Anwendung des Lichtbegriffes auf Gott und das Pneuma — anders als die Mysterienvorstellungen — nicht als Substanzaussage, sondern als Metapher.[12]

---

[10] Ähnlich Spec Leg IV,49; V,p.219,22ff: Der Prophet redet nichts Eigenes, sondern das, was ein anderer ihm eingibt. Solange er in Ekstase ist, befindet er sich in Unwissenheit, »weil der Verstand beiseitegetreten ..., dagegen aber der göttliche Geist hinzugetreten ist und einwohnt«. Anders dagegen Vit Mos II,265, wo der *Nus* durch das Pneuma *befähigt* wird.

[11] Vgl. Pulver, Pneuma S. 131.119.

[12] So Klein, Lichtterminologie S. 13—31.

Erst in der pneumatisch-ekstatischen Erleuchtung kommt der Mensch zur Wahrheit Gottes, wenn er vom Pneuma beherrscht nicht mehr er selber ist.[13] So sagt es Som II,231ff: Wenn der ekstatisch erhobene Nus ins Allerheiligste dringt, vergißt er alles, auch sich selber, und ist kein Mensch mehr, sondern ein »Mittelwesen« (ein Diener Gottes). Hört die Ekstase auf, wird er wieder Mensch — »zurückgekehrt vom Göttlichen« (III,p.296,5).[14] Am Beispiel Moses stellt Philo das ausführlich dar.[15] Stellen wie Rer div her 265 und Som II,252 verraten, daß es ihm dabei nicht bloß um die Beschreibung eines historischen Vorganges geht, sondern um etwas für die Gegenwart Wichtiges.[16] Der »Prophet« als Pneumatiker stellt den wahren Menschen dar, Prophetie ein »angestrebtes Erfüllungsphänomen«.[17] Er ist der Erleuchtete, der mit Gott Verbundene, der in der Schau Vollkommene.[18] Es handelt sich dabei allerdings um eine kurzfristige Geisteinwohnung. Die Ekstase bleibt nicht, Gottesschau gibt es nur auf dem Gipfelpunkt eines religiösen Erlebnisses.

In dieser Anschauung treffen bei Philo griechische und alttestamentlich-jüdische Vorstellungen zusammen, welche seit alters in der *Mantik* und im *Prophetismus* beheimatet waren und zu seiner Zeit zum allgemeinen Bestand synkretistischer Religiosität gehörten. Vornehmlich aus der *Dionysosreligion* stammt im griechischen Bereich die Vorstellung, daß der Mensch in der Ekstase, vom Gottesgeist ergriffen, zum wahren Menschsein (welches in der Vereinigung mit dem Gott besteht) gelange. Diese Pneuma-Vorstellung drang über die Orphik in die mancherlei Mysterienreligionen ein.[19] Auch die delphische Inspirationsmantik kennt sei alters den Gedanken, daß die Pythia, von der Kraft des Gottes erfüllt, zu ekstatisch-prophetischem Reden befähigt werde. In der gelehrten Literatur darüber begegnet seit dem 1. Jh. v. Chr. im Zusammenhang damit der Pneumabegriff[20], im Sinne der stoischen Pneumatologie

---

[13] So auch Vit Mos I,277 in Auslegung der Bileamgeschichte: Bileam wird ἔνθους, indem prophetisches Pneuma über ihn kommt, welches ihn zur Schau der Wahrheit befähigt und all seine mantischen Künste vertreibt.

[14] Hier spielt wie auch sonst der für Philos Erleuchtungslehre wichtige Grundsatz der Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche (s. o. S. 31 A. 15) eine große Rolle. (Zu ihm vgl. auch Klein, Lichtterminologie S. 8f.55f u. ö.).

[15] Vit Mos II,246; 251; 258; 265; 270; 275; 280; 288; 291. — Vgl. Leisegang, Geist S. 150—158.

[16] Rer div her 265 führt er die Aussage über die Propheten mit einem generalisierenden »in uns« fort. Som II,252 erwähnt er seine eigene Inspiration als einen gewohnten Zustand, schreibt somit Pneumabegabung auch sich selbst zu. (Vgl. Cher 27.) Deswegen meint Leisegang, Geist S. 160: »So ist Philon selbst Ekstatiker.« Dagegen urteilt Hegermann, Schöpfungsmittler S. 43, solche Selbstaussagen seien nicht real gemeint, sondern im Sinne einer allgemeinen »Inspiration«.

[17] So Jonas, Gnosis II,1, S. 118.

[18] Vgl. Praem Poen 36ff. — Decal 175: Mose ist als mit göttlichem Pneuma Angefüllter der Vollkommenste.

[19] Vgl. Leisegang, Geist S. 254.

[20] Vgl. Kleinknecht, ThW Bd. 6, S. 343; Strabo, Geogr IX,3,5 (bei Leisegang, Geist S. 129 A. 2).

vor allem bei Plutarch ausgeführt.[21] Auf jeden Fall entstammt Philos Terminologie diesem Bereich. Aber auch seine Vorstellung von Erleuchtung und Geisteinstrom hat er im wesentlichen aus griechischer Religiosität.[22] Das steht nach Leisegangs Untersuchung ziemlich fest, der allerdings übertreibt, wenn er die biblisch-jüdische Komponente völlig vernachlässigen zu können meint.[23]

Der Zusammenhang von Geistbegabung, Ekstase und Prophetie gehört in der *israelitischen Religion* zu den aus dem Kanaanäischen überkommenen Vorstellungen (z. B. Nu 11,25ff; 1.Sam 10,6;19,20; Hos 9,7b). Unter Ausschmelzung des Ekstatischen bleibt die Verbindung von Prophetie und Geistbegabung konstitutiv. Und speziell im palästinensischen Judentum zur Zeit Philos wird Gottes Geist wesentlich als prophetischer Geist verstanden. In der grundlegenden Stelle Jo 3,1ff fehlt dabei das ekstatische Moment durchaus nicht. (Demgemäß sind dann die ersten Geisterfahrungen der Urkirche ekstatischer Natur: Apg 2,4ff; 10,44.46.)[24] Den Einfluß dieser vom jüdischen Prophetismus herkommenden Pneumatologie zeigt die Sapientia Salomonis. Clemens etwa steht stärker in ihrem Gefolge als Philo; aber daß auch dieser in solcher Tradition steht, wird man nicht ganz abstreiten können.[25]

Die Nähe der philonischen zur clementinischen Pneumatologie liegt auf der Hand: Geisteinstrom bedeutet Erleuchtung, wahre Erkenntnis gibt es nur durch den Geist. Ermöglicht für Clemens die Ausstattung mit Schöpfungspneuma eine natürliche, aber begrenzte Gotteserkenntnis, während die Erleuchtung vom Erlösungspneuma bewirkt wird, so ist solche Korrespondenz einer zweifachen Art von Gotteserkenntnis mit einer doppelten Weise der Geisteinwohnung bei Philo präformiert. In beidem (der an Gen 2,7 anknüpfenden Lehre und derjenigen vom Einstrom des ekstatischen Pneuma als Weg zur Erkenntnis) fußt Clemens auf ihm und geht zugleich über ihn hinaus. Denn der wesentliche Unterschied besteht darin, daß für ihn der Heilige Geist keine Ekstase bewirkt[26], sondern den Verstand schärft. Und damit hängt es zusammen, daß er nicht bloß temporär, sondern ständig im Menschen weilt, so daß er sogar dessen Wesen verändert. Mithin entzieht sich Clemens dem für Philo grundlegenden Einfluß der Mantik (der im übrigen auch bei diesem nur ein literarischer ist).

---

[21] Zu seiner Inspirationslehre s. Verbeke, Pneuma S. 267—286. Für ihn ist Pneuma eine materiell gedachte tellurische Gotteskraft, welche aus dem Boden aufdunstet und sich in der Pythia mit deren Körperpneuma vermischt (so z. B. Def orac 42; 443 D; 48; 456 E—F; 40; 432 D; Moralia Bd. 5, ed. Babbitt, p. 474, 492, 468f).

[22] Die Vorstellungen von Inspiration und Erleuchtung sind ja im verflachten Verständnis seit Plato Allgemeingut der Gebildeten.

[23] Geist S. 238: »... daß die gesamte Mystik des Juden Philon dem griechischen Geistesleben entspringt.« (Vgl. S. 136.) Heinemann, Philons Lehre S. 25 stimmt dem zu: »Philons Inspirationslehre ist ... ganz aus griechischer Quelle geschöpft.« Dagegen Verbeke, Pneuma S. 253—257.

[24] Dazu vgl. L. Goppelt, Die apostolische und nachapostolische Zeit, Die Kirche in ihrer Geschichte Bd. 1, Lfg. A, Göttingen 1962, S. 16.

[25] Lewy, Sobria ebrietas S. 63—66 gibt eine ausgewogene Darstellung; vgl. auch Büchsel, Geist S. 91.

[26] Pascher, Studien S. 106 vernebelt diesen Tatbestand, wenn er die Vereinigung mit dem Pneuma als einen Wesenszug der Ekstase hinstellt und diese deshalb auch bei Clemens findet.

Der Grund dafür dürfte in der allgemeinen Zurückhaltung der Kirche seiner Zeit gegenüber der Ekstase als Wirkung des Geistes liegen, die als Reaktion gegen den Montanismus aufgekommen war.[27] Gleichwohl dürfte der Zusammenhang der Pneumatologie mit dem Erkenntnisproblem bei Clemens auch in der christlichen Tradition, welcher der Geist vor allem als Befähigung zur übernatürlichen Erkenntnis und Prophetie galt, vorbereitet worden sein.

Auch die *Sapientia Salomonis* spricht von der erkenntnisschaffenden Geistbegabung, welche aber anders als bei Philo ohne Ekstase erfolgt. Die beiden alttestamentlichen Gedanken, daß Gott für die Erlangung der Erkenntnis Weisheit verleiht bzw. Geist, kommen hier zur Dekkung.[28] Die Sophia *ist* Pneuma, wie Sap 7,22f mit stoischer Begrifflichkeit ausführt.[29] Sie geht nicht in alle Menschen ein, sondern nur in die Frommen und Reinen aufgrund von deren Gebet. Denn wohl ist in allen göttliches Pneuma, welches sie zu einer gewissen Gotteserkenntnis befähigt. Aber das rechte Erkennen, das zur Unsterblichkeit führt (vgl. 15,3), muß von Gott erbeten werden. Eigentlich wurde der Mensch zur Unvergänglichkeit erschaffen (vgl. 2,23), doch durch die List des Teufels kam der Tod in die Welt, und nun befindet jener als Sterblicher und Unwissender sich in einer beklagenswerten Situation (7,1ff). »Deswegen betete ich, und Einsicht wurde mir gegeben; ich rief (Gott) an, und es kam zu mir Geist der Weisheit« (7,7). Es gibt keine Erkenntnis, wenn Gott nicht seine Sophia gibt und seinen Heiligen Geist herabschickt (9,17). Und in solcher Verbindung des Menschen mit der Sophia liegt das Heil des Menschen (9,18). Denn weil sie wiederum aufs engste

---

[27] Clemens beabsichtigte in seiner Abhandlung über die Prophetie auch eine Stellungnahme gegen die Montanisten (Strom IV,93,1). Ob er darin jedoch über das Problem der Ekstase handeln wollte, geht aus seiner Ankündigung nicht hervor.

Wenn Montanus sich als Werkzeug des durch ihn redenden Geistes verstand (vgl. das Orakel bei Epiph h. 48,4,1) und Maximilla in zwanghafter Ekstase redete (ebd. 48,13,1), so entspricht solche Prophetie sowohl frühchristlichem Geistverständnis (vgl. Weinel, Wirkungen S. 94f) als auch hellenistischer Mantik (vgl. dazu die vom antimontanistischen Anonymus aufgeführte Begrifflichkeit bei Eus h. e. V,16,7!). Die Ratlosigkeit der kleinasiatischen Kirche gegenüber dem Wiederaufbrechen der urchristlichen Geisterfahrung fand dann unter anderem ihren Ausdruck in dem neu proklamierten Grundsatz, daß Prophetie — und damit wahre Erleuchtung durch den Geist — nicht in der Ekstase erfolgen dürfe. So legte es der bei dem Anonymus zitierte Rhetor Miltiades in einem speziellen Buch dar (vgl. Eus h. e. V,17,1.3), und so gibt der Anonymus (V,16,7) die allgemeine Meinung seiner Zeit gegen Ende des 2. Jh.s wieder, daß solche Art von Reden im Geist als nicht der kirchlichen Tradition gemäß empfunden wurde. (Anders dagegen natürlich Tertullian in seiner montanistischen Periode; vgl. Bender, Lehre S. 160ff.) Dementsprechend sieht Clemens Strom I,85,3 das Reden in Ekstase als ein Kennzeichen der Pseudoprophetie.

[28] So übrigens schon in der Vorstellung vom »Geist der Weisheit« Jes 11,2.

[29] Vgl. 1,6: φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία; Larcher, Études S. 367—376.

mit Gott vereint ist (7,25—28)[30], verhilft die Sophia-Geist-Gabe nicht nur zur Erkenntnis, sondern verbindet den Menschen auch »wesensmäßig« mit Gott.

Alttestamentliches und hellenistisches Denken vermischen sich hier, die Nähe zu Philo und Clemens ist deutlich. Allen drei Theologen gilt — in Auslegung von Gen 2,7 — der Mensch als aufgrund der Schöpfung mit göttlichem Geist ausgestattet, welcher ihn zu einer begrenzten Erkenntnis befähigt. Und bei allen dreien kommt die wahre, erlösende Erkenntnis nur durch eine erneute, besondere Geistverleihung zustande.[31] Die Übereinstimmung ist zu auffällig, als daß sie auf bloßem Zufall beruhte; und mit literarischer Abhängigkeit allein erklärt sie sich auch nicht befriedigend, weil Clemens nicht einfach Philos Anschauung übernimmt, und dieser wiederum nicht die der Sapientia. Es liegt wohl so etwas wie ein in jüdisch-christlichen Kreisen Alexandriens bekanntes Schema vor, welches in charakteristischer Weise das Erkenntnisproblem durch den Rückgriff auf die Pneumatologie löst. Von daher lassen sich auch bestimmte valentinianische Gedanken verstehen (vgl. S. 275).

Doch findet man dies Schema nicht nur in Alexandrien, wie die *Qumranliteratur* zeigt. Die rechte Gotteserkenntnis bedeutet hier das Heil; sie wird — wie in den bisher betrachteten Texten — als gnadenhafte Erleuchtung durch den soteriologischen Geist, welchen Gott in das Glied der Gemeinde schickt, verstanden. Der »Geist der Erkenntnis« (1QH 14,25; 1QS 4,3) oder »Geist der Wahrheit« gilt als »Geist des Lichts« (1QS 3,25), weil er dem Bereich Gottes zugehört, den Menschen zwecks Erkenntnis »erleuchtet« (1QS 4,2) und ihm damit »Klugheit und Einsicht und mächtige Weisheit« (4,3) vermittelt. Wie bei Clemens ist der Zusammenhang von Geistgabe und Erleuchtung eingebettet in eine Konzeption der Formung des Menschen (näheres dazu S. 250). Wie er, Philo und die Sap Sal kennen auch Qumran-Theologen eine natürliche Geistausstattung, welche eine bestimmte Gotteserkenntnis ermöglicht (vgl. 1QH Fragm 3,14), durch die soteriologische Geistgabe aber überboten wird. Die essenische Erleuchtungsvorstellung, die ihre Wurzeln in chassidisch-apokalyptischer Weisheitstradition hat[32], entspricht genau derjenigen jener alexandrinischen »Religionsphilosophie« und man kann annehmen, daß hier Zusammenhänge bestehen.[33]

---

[30] Vgl. zu diesem Synusie-Gedanken die Ausführungen von U. Wilckens, Art. »sophia«, in: ThW Bd. 7, S. 499f.

[31] Bei Philo in der Ekstase, in Sap Sal im Gebet, bei Clemens in der Taufe. — Diese Geistgabe kann man auch in Sap Sal als eine soteriologische bezeichnen. Das Sophia-Pneuma ist »menschenfreundlich« (1,6) und »wohltätig« (7,23), durch es wird man gerettet (9,18).

[32] So Hengel, Judentum S. 416.

[33] Hengel, Judentum S. 417 weist auf die Übereinstimmung hin, die zwischen der Beschreibung des Erkenntnisvorgangs in Qumran und derjenigen der alexandrinischen

Auf weitere Zusammenhänge — vom speziell jüdischen in den stärker synkretistischen Bereich gelangend — stößt man mit der Einbeziehung der *hermetischen Schriften,* in deren gnostischer Mystik ebenfalls Erleuchtung und Geistbegabung miteinander verbunden sind.[34]

Erkenntnis der Wahrheit gibt es auch hier nur als Erleuchtung, und die besteht darin, daß dem Suchenden von oben her der dafür nötige Geist eingegeben wird. Die Gottesschau (so führt CH X,4 aus) erfolgt in der Erleuchtung, indem man den Einstrom intelligibler Strahlen faßt. (Ähnlich Ascl 29; II,p.336,6f). Das ist die heilbringende Gnosis, welche auch als Geistverleihung beschrieben wird. Dabei wird aber in den Hermetica dieser Geist nicht »Pneuma« genannt, sondern »Nus«[35], worin sich platonischer Einfluß auswirkt. Nicht alle Menschen haben Nus, weil man ihn nicht von Natur aus besitzt (ein Thema, das öfter im CH wiederkehrt). Er kommt vielmehr als übernatürliche Größe zu den Frommen und Reinen, und seine Anwesenheit bedeutet eine Hilfe, da die mit ihm Begnadeten Gott und alle Dinge erkennen (CH I,22; I,p.14,12ff). Deswegen soll der Mensch der Bekehrungspredigt folgen und in den »Kratēr« eintauchen, um so durch den Empfang des Nus an der Erkenntnis zu partizipieren und vollkommen zu werden (CH IV,4; I,p.50,14ff).[36] Solche Gabe Gottes (IV,5; p.50,23) macht unsterblich (p.51,1). »Erleuchtung« ist sie deshalb, weil der Nus ein göttliches Licht ist, unter dem der menschliche Verstand aufstrahlt (Ascl 18; II,p.317,11—15). Den Geretteten gegenüber stehen die Unfrommen und Schlechten, welche nur den Logos besitzen, den Nus aber nicht erhalten, weil sie nicht hören, so nicht zur Erkenntnis kommen und bloße »logikoi« bleiben (CH I,23; IV,4f).

Die Parallelität dieser Verleihung des erleuchtenden Geistes durch Gott im Rahmen einer »Taufhandlung« (so CH IV,4) zu Clemens' Konzeption springt in die Augen.[37] Aber zu vieles ist hier ungeklärt, um die traditionsgeschichtlichen Linien genau ausziehen oder Abhängigkeiten postulieren zu können. Solange nicht feststeht, ob CH IV,4 einen wirklichen Kultakt meint, ob es eine Taufe sein soll oder ein Trinkritus, auf wann der Traktat zu datieren ist und welche Einflüsse

---

Religionsphilosophie (so wie Bultmann, Art. »ginōskō«, in: ThW Bd. 1, S. 693,20ff sie darstellt) besteht und kommt zu dem Schluß, daß die jüdische Apokalyptik in der essenischen Ausprägung die spätere jüdisch-christliche Gnosis hierin beeinflußt habe.

[34] Das hat Wlosok, Laktanz S. 115—142 ausführlich dargestellt.

[35] Reitzenstein, Mysterienreligionen S. 328 betont die Austauschbarkeit beider Begriffe. »Nus« meine im CH das, was anderwärts »Pneuma« genannt wird. Diese Ansicht ist allgemein akzeptiert.

[36] Vgl Ascl 6; II,p.303,6f: Der sensus (Nus) wird zum Verstand des Menschen hinzugefügt. — Ascl 18; II,p.317,11f: Der Nus ist die himmlische Gabe, durch welche allein die Menschheit ihr Glück erlangt.

[37] Auf die Nähe der paulinischen Pneumatologie zur Hermetik weist Nock, Christianity S. 99 hin.

zu veranschlagen sind (jüdische oder auch christliche?), empfiehlt es sich, einfach nur die Parallelität herauszustellen, ohne weitergehendes zu schließen.

Inwieweit das »gnostische Geistmysterium«[38] der Hermetica tatsächlich auf Mysterienvorstellungen zurückgeht, läßt sich nicht schlüssig ausmachen. A. Wlosok rechnet mit einer Durchdringung von Philosophie und Mysterienfrömmigkeit.[39] Auch für Philos Konzeption wird man ja Mysterieneinfluß nicht ausschließen können.[40] Man wird ihn deshalb auch für Clemens gelten lassen müssen, wenn man die gelegentliche Verwendung von Mysterienterminologie bedenkt. Denn anders als die Hermetica und Philo kann er sie tatsächlich wieder mit einer mysterienhaften *Handlung* verbinden.[41] Doch über mehr als das, was jeder religiös Gebildete Alexandriens über die Mysterien erfahren konnte, wird auch seine Kenntnis nicht hinausgegangen sein. Zu sagen, daß er die Taufe nach Analogie heidnischer Mysterien interpretierte und deswegen den Geisteinstrom als Erleuchtung verstünde, würde zu weit gehen. Er bedient sich einiger in ihnen beheimateter und allgemein bekannter Begriffe. Überhaupt ist es bei der schwierigen Quellenlage vorerst unmöglich, in dieser Frage zu sicheren Ergebnissen zu kommen.

Ein Text kann die Ansicht, daß die hermetische und auch die clementinische Konzeption von der Erleuchtung durch Geistempfang von Mysterienvorstellungen abhängt, stützen: die von Dieterich herausgegebene sog. *Mithrasliturgie*. Sie gilt zwar heute allgemein nicht als mithräisch.[42] Aber sie könnte, wenn Dieterich darin recht hat, daß die magischen Stücke spätere Zusätze zu einer ursprünglichen Mysterienliturgie sind, einem anderen Mysterienkult zugehören. Wenn sie jedoch ein ursprünglich theurgischer Text sein sollte[43], dann ist das für unsere Fragestellung nicht so entscheidend, weil die spätantike Theurgie in starkem Maße auch Mysterienvorstellungen aufgegriffen hat.[44] Wenn die Handschrift, in welcher der Text sich findet,

---

[38] So Wlosok, Laktanz S. 127 u. ö.

[39] Wlosok, Laktanz S. 135: »In der hermetischen Gnosis ist so aus der Vereinigung von Philosophie und Mysterienfrömmigkeit eine geistige Mysterienreligion (mentis religio) erwachsen, die das philosophische Ziel der Wahrheitserkenntnis mit der religiösen Erlösung verbindet und auf dem kultlosen Weg einer verinnerlichten Mystik zu erlangen sucht.« Nilsson, Geschichte Bd. 2, S. 611 spricht von der Hermetik als einer »Mysterienreligion in Worten«.

[40] Übertrieben wird dieser allerdings von Pascher, Königsweg. Vgl. dagegen die differenzierende Betrachtungsweise bei Hegermann, Schöpfungsmittler S. 6—47. (Z. B. S. 25: Philo »will trotz aller Mysterienausdrücke kein Mystagoge sein«.)

[41] Darüber, daß man bei Philo bloß mit einem »Schreibtischmysterium« zu rechnen habe, ist man sich weithin einig. Ob die Hermetiker tatsächlich Gemeinden bildeten und — wie vor allem CH IV nahelegen könnte — kultische Akte kannten, ist umstritten; sehr wahrscheinlich ist es nicht (vgl. Nilsson, Geschichte Bd. 2, S. 609; Nock, Christianity S. 14f; Wlosok, Laktanz S. 248).

[42] M. J. Vermaseren, Art. Mithras, in RGG 3. A., Bd. 4, Sp. 1022; G. Haufe, Die Mysterien, in: Umwelt des Urchristentums Bd. 1, 2. A., Berlin 1967, S. 122 A. 96; Nilsson, Geschichte Bd. 2, S. 670 A. 2.

[43] Prümm, Handbuch S. 294; Nilsson, Geschichte Bd. 2, S. 686f.

[44] Für die neuplatonischen Theurgen des 4. Jh.s vgl. Nilsson S. 682.

diokletianischer Zeit entstammt[45], dann dürften die darin zutagetretenden Vorstellungen älter sein, so daß man sie zum Vergleich mit Clemens und den Hermetica heranziehen kann.[46]

Bei der Vereinigung mit der Gottheit (um die es sowohl der Theurgie als auch den Mysterien geht) spielt nun in diesem Text die Erleuchtung durch Geisteinstrom eine entscheidende Rolle. Der Beter will den Gott mit dem unsterblichen Pneuma schauen (p.4,10f)[47], um — dadurch wiedergeboren — von heiligem Pneuma durchweht zu werden (p.4,13f). Als Anweisung zu theurgischer Praxis erfährt er, er solle von den Lichtstrahlen Pneuma einatmen, um so in die Höhe gehoben zu werden und zur Schau zu gelangen (p.6,4—13)[48]; wenn er das tue, werde er den Gott schauen (p.10,28). Und im abschließenden Lobgebet soll er das als die Erfahrung der Neuwerdung—Wiedergeburt und Unsterblichkeit preisen (p.12,4f;14,31).

Vermittler der Gottesschau ist das Pneuma, das ganz im stoischen (und gemeinhellenistischen) Sinne als materiell gedacht wird, näherhin als Lichtsubstanz. Weil es das Wesen des Gottes ausmacht (p.2,11f), bedeutet Geisteinstrom eo ipso Verbindung mit dem Gott.[49] Und solche Schau ist keine Ekstase, sondern Überhöhung des menschlichen Erkenntnisvermögens durch Erleuchtung.

Der Gedanke, daß Gotteserkenntnis Erleuchtung durch den Gottesgeist bedeutet, findet sich also auch im hellenistischen Heidentum der Zeit. Man wird dafür eine Beeinflussung durch die ältere Inspirationsmantik annehmen können.[50] Der Unterschied zu Clemens, Philo und den Hermetica liegt darin, daß dort die magische Praxis fehlt und das Pneuma (bzw. der Nus) als immateriell gedacht wird. Der Struktur nach aber entsprechen die Konzeptionen sich.

Zusammenfassung: Clemens' Verbindung der Pneumatologie mit dem Erkenntnisproblem ist auf dem Hintergrund des alexandrinischen Synkretismus zu sehen. Sie gehört in einen Strom der Mystik und »philosophischen Gnosis« hinein, die von jüdischer Theologie beeinflußt ist, und berührt sich mit Vorstellungen, welche dem hellenistischen Heidentum aus Mantik, Mysterien und Theurgie bekannt gewesen sein dürften. Auch der Platonismus wäre hier zu nennen.[51] Sprach Clemens

---

[45] Dieterich, Mithrasliturgie S. 43f.

[46] Dieterich datiert die ursprüngliche Liturgie so: »zwischen 100 und 150 Entstehung, zwischen 150 und 200 Gebrauch im Kult; um 200 Annexion durch die Zauberer« (S. 46).

[47] Mysteriensprache: ἵνα ... ἐποπτεύσω τὴν ἀθάνατον ἀρχὴν τῷ ἀθανάτῳ πνεύματι. Wiederholt in p.4,21: ... μέλλω κατοπτεύειν ... ἀθανάτῳ πνεύματι τὸν ἀθάνατον Αἰῶνα. (Zitiert wird nach Dieterichs Ausgabe.)

[48] Vgl. die Wiederholung p.10,23: ἕλκε ... πνεῦμα.

[49] Vgl. Dieterich, Mithrasliturgie S. 96.

[50] Den Zusammenhang — und zugleich die Bedeutung der Vorstellung vom erleuchtenden Geisteinstrom — zeigt für das 4. Jh. Jamblichos' »De mysteriis«. In seiner Darstellung der delphischen und kolophonischen Mantik geht es weniger um Gotteserkenntnis als um Vereinigung mit dem Gott; das Pneuma wird als Feuerglanz gedacht (III,11; ed. Parthey p.124,16ff; p.125,6; p.126,9—17). Jamblichos spricht ferner von der durch das Pneuma gewirkten Ekstase (III,24; p.157,16) und dem Pneuma als dem Träger der Gottesschau (III,6; p.112,10).

[51] Der »Erleuchtung« kommt in der mittel- und neuplatonischen Erkenntnistheorie zentrale Bedeutung zu. Doch kann man diese hier insofern unberücksichtigt lassen, als ihr die pneumatologische Komponente fehlt.

von der Erleuchtung durch den Geistempfang bei der Taufe, so brachte er damit seinem alexandrinischen Publikum keine umstürzend neue Botschaft. Er knüpfte vielmehr an Vertrautes an, um es für die Entfaltung der christlichen Geistlehre fruchtbar zu machen, welche von der Voraussetzung ausging, daß alle Christen bei der Taufe den Geist erhielten und sich damit von der Umwelt grundlegend unterschieden. Seine eigentliche Leistung auf dem Felde pneumatologischen Denkens liegt demnach darin (wie wir in den vorigen Kapiteln gesehen haben), daß er jene Konzeption systematisch in die Anthropologie einbaute.

5. Die Rolle des Geistes im Prozeß der Vervollkommnung

Nach dem, was wir bisher festgestellt haben, ist für Clemens die Taufe der Ort, wo der Heilige Geist im Leben des Christen eine Rolle spielt.[1] Wir müssen nun nach seiner Bedeutung für das weitere Christsein fragen. Wenn dieses für ihn »neues Leben aus einem neuen Sein«, »die Vollendung des Lebens in Gott«, »eine den ganzen Menschen wandelnde und erhöhende Wirklichkeit und Kraft« ist[2], dann ist es für eine Darstellung seiner Pneumatologie wichtig, nach der Rolle des Heiligen Geistes in solchem Prozeß zu fragen. Christsein bedeutet für Clemens die Entwicklung vom Stand des bloß Getauften hin zum wahren Gnostiker. In seinem Vollkommenheitsideal verschmelzen Ethik, Erkenntnislehre und Soteriologie zu einer Einheit. Wirkt der Geist dabei mit? Das Großartige an der paulinischen Geistlehre liegt nicht zuletzt daran, daß der Geist nicht nur den Christwerdenden neu gestaltet, sondern ihn weiterhin zum rechten Leben befähigt. Im 2. Jh. ging diese Konzeption weitgehend unter, soweit es die erhaltenen Zeugnisse erkennen lassen. Nach Meinung einiger Forscher steht es damit bei Clemens anders.

Für Verbeke (Pneuma S. 438) weist die Bezeichnung des Gnostikers als »pneumatikos« daraufhin, daß der Geist die *Quelle* für die Erkenntnis des göttlichen Mysteriums und des mit ihr zusammenhängenden Wandels sei. Während Seesemann (Paulusverständnis S. 336) gerade im Fehlen des Bezugs der Pneumatologie auf die Ethik einen wesentlichen Unterschied zu Paulus sieht, behauptet Mayer (Gottesbild S. 53), Clemens lasse die Geistgabe »gerade auf den Lebenswandel ... der Christen hinge-

[1] An zwei Stellen sieht er den Geist durch die Eucharistie vermittelt, in Paed I,47,3 und — einem schwierigen, viel behandelten Abschnitt — Paed II,19,4—20,1. Zu diesem Abschnitt liefern PhEv 23 und 100 eine so auffällige Parallele (s. u. S. 188), daß man ihn für eine Clemens vorgegebene, vielleicht gnostische Abendmahlsdeutung halten kann.

[2] So v. Campenhausen, Griechische Kirchenväter S. 37.34.

ordnet sein«. Nicht menschliches Vermögen bewirke die Gottverähnlichung, sondern der den Menschen allmählich umgestaltende Geist (S. 75.78.83). Rüther (Forderung S. 56.90.94.96) betont mehrfach, die sittliche Befähigung rühre vom Geist her, allerdings ohne einen einzigen Beleg beizubringen. Völker sieht bei Clemens allen sittlichen Fortschritt in der Taufe und damit im Geistbesitz verwurzelt (Clemens S. 327). Nach Frangoulis verhilft der Geist dem Christen zur Erlangung der Gottähnlichkeit (Begriff S. 87.94) und heiligt ihn (S. 91). Auch nach Bigg (Platonists S. 70) und Daniélou (Message S. 377) kommt ihm das Werk der Heiligung zu.

Es lohnt sich, bei dieser Frage genau hinzusehen, wenn man die Konturen der clementinischen Pneumatologie erfassen will, um sie z. B. mit derjenigen des Origenes zu vergleichen. Was von den genannten Forschern hinsichtlich einer Verbindung von Mensch und Geist gesagt wird, entspricht Clemens' Auffassung. Doch daß der Geist Quelle und Prinzip des neuen Lebens sei oder bei der Gotteserkenntnis und dem Handeln helfe, läßt sich bei ihm kaum belegen. Wir stoßen damit auf einen — im Vergleich zu Origenes — bemerkenswerten Zug seiner Pneumatologie.

Diese ist insofern mit der Ethik verbunden, als der zu erlangende oder vorhandene Geistbesitz eine entsprechende Lebenshaltung verlangt. Dahingehende Aussagen sind traditionell und gehören noch in den Umkreis der Tauftheologie. In Paed I,28,1 wird — analog zu der aus den Mysterienkulten bekannten Forderung nach Reinheit und Würdigkeit — die sittliche Reinigung als Vorbereitung für den Geistempfang bei der Taufe gefordert.[3] Nach Strom III,77,3 kann der Leib, der eigentlich das Grab der Seele ist, durch guten Wandel so heilig werden, daß Gottes Geist in ihm wohnt. Dagegen ist der Unzüchtige »tot für Gott und verlassen vom Logos gleichwie vom Geist« (Paed II,100,1; p.217,10).[4]

Von der Befähigung zu einem bestimmten Tun durch den Geist spricht Clemens nur zweimal andeutungsweise. Qds 21,2 sagt er: »Die Seelen, die den Willen haben, haucht Gott zugleich an.[5] Wenn sie aber von ihrer Bereitwilligkeit ablassen, wird der von Gott gegebene Geist entzogen« (p.173,18ff). Hier haben wir einen Synergismus von Mensch und Geist, wobei dieser als Kraft, welche zur außerordentlichen Leistung befähigt, gesehen wird, nicht aber als die Taufgabe, welche sich

---

[3] Strom IV,163,2; p.320,26f (in einer Aussage über den Gnostiker) heißt es, daß er, wenn er sich geheiligt habe, des Geistes gewürdigt werde.

[4] Man wird entweder durch Welthaftes bestimmt oder durch Gott: So trägt der Habsüchtige den Reichtum in seiner Seele und nicht den Geist (Qds. 17,1). Dagegen ist die Entweltlichung (die Enkrateia) das Christus sowie dem Geist gemäße Leben. Und wenn dieser als Prinzip des göttlichen Lebens seit der Taufe im Christen wohnt, muß der konsequenterweise ein entsprechendes Verhalten an den Tag legen (vgl. Strom III,59,4; p.223,18).

[5] Mit συνεπιπνεῖ meint Clemens, wie der Nachsatz zeigt, die Begabung mit dem Heiligen Geist. In dieser Weise redet er öfter von ihm.

im normalen Lebensvollzug auswirkt. Letzteres ist hingegen in Paed III,64,1, einer Ausführung über die richtige weibliche Kosmetik, gemeint. Clemens verbietet das Schminken, nennt als beste Schönheit die seelische, »wenn die Seele geschmückt ist mit dem Heiligen Geist und angehaucht ist mit den aus diesem herrührenden Schmuckstücken, der Gerechtigkeit, Einsicht, Mannhaftigkeit, Besonnenheit, Liebe zum Guten und sittlichen Reinheit« (p.272,4f). Die Ausstattung mit dem Geist erfolgt in der Taufe. Als innere Zierde stellt sie sich nach außen hin sichtbar als »Schmuckstücke« dar, womit der paulinische Gedanke der Früchte des Geistes aufgenommen wird. Außer hier findet er sich aber sonst nicht.[6]

Wie wenig ihm der Heilige Geist als ethische Kraft bedeutet, zeigt Clemens' Auslegung des paulinischen Gedankens vom Kampf des Geistes gegen das Fleisch (Strom VI,136,2f). Das Pneuma deutet er nicht auf den Heiligen Geist, sondern auf das Hegemonikon. Dadurch wird die Annahme, für ihn wirke sich die Geistgabe »gerade auf den Lebenswandel« aus[7], nicht begünstigt. Das kann man ferner durch die zwei Stellen illustrieren, wo er von einer »Heiligung« durch den Geist spricht. Während das für ihn sonst ein ethischer Begriff ist, bringt er ihn Paed I,25,3—26,1 im Rahmen einer aus der Tauftheologie vorgegebenen Ansicht (vgl. dazu S. 117). Mit »geheiligt werden« drückt er — der Tradition folgend — dabei die Zugehörigkeit zu Gott aus, keinen sittlichen Vorgang.[8]

[6] Wenn Clemens Paed I,98,2 vom »Wachstum« des Getauften durch den Geist spricht, so meint er damit nicht dessen sittliche Kräfte verleihende Macht. Die hier genannte Gebotserfüllung erfolgt aus eigener Kraft unter der Anleitung des Pädagogen Christus. Der Geist gehört zu diesem Weg nicht dazu (als begleitende Stärkung etwa), sondern — parallel zu der »Wiedergeburt durch das Wasser« — zur Taufe, welche gegenüber der im ersten Glied genannten Erschaffung ein »Wachstum« bedeutet.

[7] Mayer, Gottesbild S. 53. Er belegt das mit Strom V,98,4, wo Clemens den strukturellen Unterschied des Christen gegenüber Juden und Griechen darin sieht, daß »ihrer Politeia das königliche Gold beigemischt ist, der Heilige Geist«. Das bezieht sich aber, wie das angezogene Bild aus Platons »Staat« zeigt, nicht auf den Lebenswandel, sondern auf das verschiedene Sein (s. o. S. 44). In diesem Sinne benutzt Clemens den Begriff »Politeia« auch sonst (Paed II,45,1; p.184,29; II,45,2; p.185,6; III,19,3; p.247,29f).

[8] Paed I,25,3—26,1; p.105,16—19 entfaltet gegen die Valentinianer, daß Jesus bei der Taufe vollendet und geheiligt worden sei und daß das auch für die Christen, deren Vorbild er damit gewesen sei, gelte. Die folgenden Wendungen (als Getaufte werden wir erleuchtet, zu Söhnen gemacht unsterblich; p.105,20ff) zeigen, daß »heiligen« hier kein ethischer Begriff ist. So auch Paed I,43,3; p.116,3f im eucharistischen Zusammenhang. Vgl. Strom IV,126,1; p.304,1: Wenn die Ehe Gott unterstellt wird, ist sie geheiligt. Nach Exc 17,3; p.112,15 durchdringt der Geist die Seele und heiligt sie gemäß ihrem Fortschreiten, d. h. er verbindet sie mit dem Göttlichen aufgrund des guten Handelns, befähigt sie aber nicht.

In Anbetracht der ethischen Orientierung seiner Theologie fällt das fast völlige Zurücktreten einer Beziehung der Pneumatologie auf die Ethik sowie das Fehlen der Vorstellung einer sittlichen Befähigung durch den Geist auf. Das Wesen der Vollkommenheit besteht für ihn im unzertrennlichen Beieinander von Handeln und Gotteserkenntnis (Strom II,47,4; p.138,14). Auf die »Gnosis« folgen die »Werke« wie der Schatten dem Körper (VII,82,7), und die sittliche Reinigung zieht wiederum Erkenntnis nach sich (VI,102,2), ja diese ist selber eine ethische Energie (IV,39,2). Mit Vorliebe faßt Clemens deshalb solchen Tatbestand in Jesu Wort »Die reinen Herzens sind, werden Gott schauen« zusammen.[9] Es paßt zu der weitgehenden Fehlanzeige hinsichtlich der Verknüpfung von Pneumatologie und Ethik, wenn er auch jene heilbringende Gnosis nirgends vom Geist verursacht sein läßt.[10] Spielt dieser im Rahmen der Taufe bei der Gotteserkenntnis eine zentrale Rolle, so entfällt das für den Prozeß der eigentlich soteriologischen Erkenntnis im Laufe des Christenlebens.

Der Heilige Geist hat im Vollkommenheitsprozeß nicht darin seinen Platz, daß er den werdenden Gnostiker zur Gnosis oder zu Taten befähigte, sondern darin, daß dieser sich im Zuge seines Strebens zu Gott hin mit ihm *verbindet,* ein Tempel des Heiligen Geistes, ein Pneumatiker *wird.* Die Verbindung mit ihm dient nicht irgendwozu, sondern ist ein »Selbstzweck«. Dieser — auf dem Hintergrund dessen, was wir bisher über den Zusammenhang von Taufe, Geistverleihung und Umformung erhoben haben, merkwürdige — Gedanke soll im folgenden näher dargestellt werden.

Ein stetes Bemühen, das Gute zu tun, kennzeichnet den Weg zur Vollkommenheit. Enthaltsamkeit, sittliche Aktivität, Erkenntnis und Gebet gehen dabei Hand in Hand. Der Gnostiker, so heißt es Strom VII,44,5; p. 33,19f, welcher im Gegensatz zu den schlechten Menschen

---

[9] Z. B. IV,39,1; p.265,26f; V,7,7; p.330,15. Vgl. zum ganzen Völker, Clemens S. 365ff.381ff; Viller-Rahner, Aszese S. 64—70.

[10] Das muß betont werden: gegen Pascher, Studien S. 117, der die Gottesschau als durch das Pneuma bewirkt denkt; gegen Verbeke, Pneuma S. 438, wonach der Geist Quelle der »connaissance mystique« sei; gegen Mayers Rückführung der höheren Gotteserkenntnis auf die Geisteinwohnung (Gottesbild S. 40). Auch Völkers Äußerung (Clemens S. 327), die Geistverleihung sei für die Entfaltung der Ethik ebenso bedeutsam wie für die Gewinnung der Gnosis, trifft nicht das Richtige.

Angesichts der großen Bedeutung des *Gebetes* im auf Gott ausgerichteten Leben des Gnostikers (vgl. Völker, Clemens S. 410ff.546ff; O. Dibelius, Das Vaterunser. Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittelalterlichen Kirche, Gießen 1903, S. 20f) ist es aufschlußreich und bestätigt unsere anderen Beobachtungen, daß der Geist nie im frühchristlichen Sinne als Gebetsmittler oder als zum Gebet befähigende Kraft erscheint. Strom VII,49,7 charakterisiert er das innere Gebet (das Reden mit Gott und Denken an ihn) mit Rö 8,26 ohne Bezug auf den dort genannten Geist.

auf die richtige Weise betet und sich mit dem Vorhandenen begnügt, »ist der allgewaltigen Macht nahegekommen und ist, da er pneumatisch zu sein sich bemühte, durch die grenzenlose Liebe dem Geist verbunden«. Hier resultiert aus Gebet, Reinheit und Liebe (neben der Gnosis sind das die Weisen, wie man sich mit Gott vereint) die Vereinigung mit dem Geist, ein »pneumatikos«-Sein — die Annäherung an Gott. Diese ist ein langer Weg: »Je gnostischer einer wird durch das Tun des Gerechten, desto näher ist ihm der leuchtende Geist. So naht der Herr den Gerechten« (Strom IV,107,6; p.295,22f).[11] Die komparativische Aussage will beachtet sein. Entsprechend dem Fortschreiten des Gnostikers stellt sich auch seine Vereinigung mit dem Heiligen Geist als ein Prozeß dar; sie kann an dessen Ende, auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit, als total gelten. Und dabei hat Clemens im Umkreis der Taufe bereits eine völlige Vereinigung beider ausgesagt!

Von ihr sprechen, auf den Gnostiker bezogen, Strom VII,64,4—7 und VII,87,1. Dessen Seele ist, weil sie im Glauben fest steht, voller Stärke und Wohlbefinden, gelassen gegenüber Freud und Leid, ein irdisches Abbild der göttlichen Macht. Sie ist mit vollkommener Tugend geschmückt und *wird* so ein Tempel des Heiligen Geistes (VII,64, 4—7; p.46,21). Den Geist versteht hier Clemens also als die Gotteskraft, welche den zur Angleichung an Gott fortschreitenden Menschen anfüllt als das Medium, in welchem sich der Vorgang der Vergöttlichung vollzieht. Nebeneinander nennt Strom VII,87,1 die Verbindung mit dem Geist und die Verähnlichung mit Gott: Der geheiligte, von Leidenschaften freie Gnostiker wurde von Gott so gerecht gemacht, wie er selbst ist, und mit dem Heiligen Geist »so weit wie möglich vermischt«.[12] Zum rechten Verständnis der Aussage muß man sehen, daß Clemens in Strom VII,84—88 1.Kor 6 auslegt und alles, was Paulus dort vom Getauften sagt (Heiligung, Gerechtmachung, Reinigung) auf den Gnostiker bezieht. Aus der Aussage 1.Kor 6,11 über die Rechtfertigung in der Taufe wird die Ansicht, der von Affekten Freie

[11] Die Bemerkung interpretiert Prov 20,27 (»Der Geist des Herrn ist eine Leuchte, durchforschend das Innere des Leibes«) charakteristisch um. Aus der Kennzeichnung des Geistes als göttlicher Kontrollinstanz im Menschen wird bei Clemens die Feststellung, daß dem Christen entsprechend seinem ethischen Fortschritt die göttliche Welt (repräsentiert durch den Geist) immer näher kommt. Aus dem Geist im Menschen wird bei ihm eine Größe, auf die er immer erst zugeht. Der Vergleich mit dem in diesem Zusammenhang fortlaufend zitierten 1.Clemensbrief ist aufschlußreich, für welchen der Geist Gottes Depositum darstellt, das bedrohlich über den Taten seines Trägers wacht (21,1—3). Der alexandrinische Clemens dagegen sieht im Geist hier nicht das Schöpfungs-, sondern das Erlösungspneuma, mit dem verbunden zu sein eine »Belohnung« ist.

[12] Man beachte die Eingrenzung (ὡς ἔνι μάλιστα κατὰ δύναμιν), in welcher Clemens' Anschauung über die Art der Geistvermischung (vgl. S. 41) nachklingt.

sei gerecht wie Gott und — als Zeichen solcher Vollkommenheit — mit dem Geist »vermischt«.

Daß die Vereinigung mit dem Geist den vollendeten Christen mit Gottes Welt verbindet, kommt in folgendem Bild schön zum Ausdruck: Der auf die »Homoiosis« hinlebende Gnostiker wird, weil er rein und geheiligt ist, Hausgenosse und Herdgeselle des Herrn — κατὰ τὸ πνεῦμα (Strom II,104,2; p.170,11f).[13] Er befindet sich also jetzt bereits im göttlichen Bereich, aber noch nicht tatsächlich, sondern »dem Geiste nach«. Wenn man das mit den übrigen Geistaussagen verbindet, kann man das so verstehen, daß er eben deshalb, weil er in seiner irdischen Existenz mit dem Heiligen Geist verbunden ist, Gottes Geselle ist. Der Geistbesitz versetzt ihn in den Himmel, auch wenn er noch auf Erden lebt. So sagt es ebenfalls Strom VII,80,2; p.57,11ff: »Er bleibt sündlos, wird enthaltsam und lebt im Geiste mit seinesgleichen in den Chören der Heiligen, auch wenn er noch auf der Erde festgehalten wird.«

Den Inbegriff der Vollkommenheit bildet die Gnosis. Es läßt sich etwas schwer verstehen, was Clemens mit diesem Begriff meint.[14] Gnosis ist ein intellektueller Vorgang, sofern sie das Ergebnis eines Prozesses des Suchens ist, welches zu ihr über die μάθησις und διδασκαλία von der πίστις aus führt (Strom II,75,2; IV,136,3f; VII,55,2). Doch ist sie darüber hinaus auch ein intuitives Erfassen der göttlichen Wirklichkeit und führt so zur Schau Gottes und zur Verähnlichung mit ihm.[15] Sie läßt »durch ein ihr eigentümliches Licht den Menschen die mystischen Stufen durchschreiten, bis sie ihn an den höchsten Ort der Ruhe einsetzt, und ihn, der reinen Herzens ist, lehrt, Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen, verstehend und begreifend« (VII,57,1; p.41,28ff). Die vollendete »gnostische Seele« befindet sich beim Herrn (57,2), und deswegen kann die Gnosis als der höchste Wert bezeichnet werden (VII,47,3; p. 35,17f). Aber immer läßt sich bei solcher Voll-

[13] Es sei daran erinnert, daß Clemens — im Gegensatz zu Paulus und Origenes etwa — »Pneuma« kaum für den menschlichen Geist benutzt.

[14] Vgl. Viller-Rahner, Aszese S. 65; die Forschungsübersicht bei Völker, Clemens S. 375ff und bei Méhat, Étude S. 421f; die Darstellungen bei Camelot, Foi S. 96—133 und J. Wytzes, The Twofold Way II. Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria, Vig Chr 14, 1960, S. 129—153. Den komplexen Charakter des clementinischen Gnosis-Begriffs hat Méhat, Étude S. 423—488 herausgearbeitet. Danach hat Gnosis folgende Inhalte: Einsicht in die geheimen Überlieferungen, rechtes Schriftverständnis, Erkenntnis Gottes, des Logos und der geistigen Wesen, der Schöpfung, des Weltaufbaus, des göttlichen Plans, Selbsterkenntnis. Uns kommt es hier vor allem auf den Aspekt an, daß Gnosis die mit Gott einende Erkenntnis ist.

[15] Jedoch wird man das intuitive Moment in der Gnosis nicht überbetonen dürfen. Sie ist im wesentlichen ein rationales Erfassen Gottes. In der Definition als θεωρία μεγίστη, ἡ ἐποπτική, ἡ τῷ ὄντι ἐπιστήμη (Strom II,47,4; p.138,12f) steht beides nebeneinander. Clemens ist kein Mystiker (gegen Völker, Clemens S. 419.431f und andere).

endung das intellektuelle nicht vom moralischen Element trennen: γνῶσις, ἧς οὐδέποτε χωρίζεται ἡ δικαιοπραγία (II,47,4; p.138,14).[16] Der Begriff umschreibt eine ganze Lebenshaltung und drückt die Einung mit Gott aus.[17]

Der so zu Gott gekommene Christ heißt sowohl Gnostiker als auch Pneumatiker; ersteres, weil durch die rechte Praxis und Gnosis, letzteres, weil durch die Verbindung mit dem Geist gekennzeichnet (Strom V,25,5). Moralisches Fortschreiten und Aufstieg in der Gotteserkenntnis ermöglichen die Vereinigung mit dem Heiligen Geist. Sofern er sich noch auf dem Wege dorthin befindet, *bemüht* er sich, pneumatisch zu sein (Strom VII,44,5; p.33,19). Als in der Gnosis Stehender und damit Gott so weit wie möglich Angeglichener ist er »schon pneumatisch« (IV,168,2; p.323,8f). Nach Strom VII,68,4f schaut die gnostische Seele Gott, wobei sie ganz pneumatisch und Glied der pneumatischen Kirche geworden ist, wartet aber noch auf die verheißene »Ruhe« als auf das höchste Gut. Als »pneumatikos« und »teleios« gilt Strom V,40,1 der zur Schau der göttlichen Geheimnisse Gelangte.[18]

»Pneumatiker« bezeichnet aber auch einen Zustand, der durch sittliches Handeln erreicht wird. Der die Vollkommenheit Anstrebende müht sich, die in ihm widerstreitenden Kräfte zu überwinden und einheitlich in seinen Regungen zu werden. Hat er sich über die Affekte erhoben und ist durch das Beieinander von Erkenntnis und Liebe ein »εἷς« geworden, dann kann er als »wirklicher Pneumatiker« gelten (Strom III,69,3f). Und das deswegen, weil er sich aufgrund seiner Bemühungen so sehr mit dem Heiligen Geist verbunden hat, daß beide eine Einheit bilden.

Dieser Gedanke findet sich Ecl 45; p.149,20f, wo Clemens den Unterschied von ἐγκράτειαund ἀπάθεια, ein öfter von ihm angeschlagenes Thema, erörtert. Der Enthaltsame, welcher in stetem Kampf seine Regungen niederzuringen sucht, kann noch nicht als leidenschaftslos gelten. Wenn dies Bemühen aber zu einer ἕξις geworden ist, wenn die Affekte nicht mehr niedergehalten werden müssen, sondern endgültig darniederliegen, dann »ist er nicht mehr enthaltsam, weil er in dem einen Zustand im Heiligen Geist (oder auch: mit dem Heiligen Geist) ist«.[19]

---

[16] Wegen dieser Verbindung ist der »Begriff »gnostisch« (oder »Gnostiker«) für Clemens zwar noch nicht »ein überwiegend ethischer Begriff« (so F. Torm, Das Wort »gnostikos«, ZNW 35, 1936 [S. 70—75], S. 71), aber er tendiert in diese Richtung.

[17] Ein anderer Aspekt derselben Sache ist es, wenn diese Einung der Liebe oder dem Gebet zugeschrieben wird, weil in allen dreien das einende Moment den Ton angibt. Vgl. Strom VII,55,7; VI,104,1; 102,1; VII,40,3; 49,4.

[18] Anders wendet Strom I,53,4; p.34,31 die Bezeichnung »pneumatikos« auf den Gnostiker an, weil er im Gegensatz zu den Philosophen und schlichten Christen die Wahrheit der Lehre beurteilen kann.

[19] Die Aussage ἐν μιᾷ ἕξει muß im Zusammenhang dessen, was Strom III,69,3f über das εἷς-Werden sagt, gesehen werden (vgl. auch VII,45,6; VI,73,5). In der Wendung ἐν μιᾷ ἕξει τῷ ἁγίῳ πνεύματι γενομένου τοῦ ἀνθρώπου (Ecl 45) dürfte

Denselben vom wahren Gnostiker erreichten Zustand kann Clemens nun auch als »Engelgleichheit« charakterisieren. Es handelt sich dabei genauso um eine irdische Existenzform[20], kann aber auch vom eschatologischen Zustand ausgesagt werden. Ecl 57,5 zufolge verändert der Mensch sich nach dem Tode derart, daß er ein Engel *wird,* geraume Zeit in diesem Zustand verbleibt und unter bestimmten Voraussetzungen die Möglichkeit hat, auf die Stufe eines Erzengels vorzurücken. Die Aussage gehört zu den Stücken, die Collomp mit Recht der von Clemens benutzten, wohl judenchristlichen Quelle zuweist.[21] Aus ihr hat Clemens die Verbindung des Stufenschemas mit der leiblich-realistischen Eschatologie übernommen, während ihm sonst zumeist der Aufstieg auf den Stufen des Weltgefüges hin zu Gott ein spiritueller Vorgang der Gegenwart ist (so z. B. auch das Engelgleich-Werden). Es finden sich verschiedene Spuren solcher temporalen Eschatologie bei ihm, verbunden mit der traditionellen kirchlichen Auferstehungsvorstellung.[22]

Wie Clemens den Aufstieg in die göttliche Welt bald als gegenwärtig, bald als zukünftig denkt, so erwähnt er neben der jetzt erreichbaren Schau Gottes (dem Ziel des Lebens) auch eine zukünftige, welche auf der Spitze des als real gedachten Aufstiegs erfolgt. Diese Vorstellungsweise kann, mit der Pneumatologie verbunden, sich darin ausdrücken, daß der Heilige Geist den Gnostiker zum Aufstieg in die göttliche Welt befähigt. Strom VII,9,4[23] wird er dabei mit dem Magneten verglichen. Wie dessen »Pneuma« durch viele Eisenringe hindurch auch das kleinste Eisenteilchen anzieht, so werden vom Heiligen Geist die Tugendhaften angezogen. Denselben Gedanken drückt Strom IV,172,2 (bei einer Darstellung des Bemühens um die Gottähnlichkeit) in Anknüpfung an ein Euripides-Zitat aus: »Ich aber könnte wohl darum beten, daß der Geist Christi mich auf Flügeln in mein Jerusalem erhebt« (p.324,24f). Wie sehr solche Denkweise sich aber vom »Vertikalen« ins »Horizontale« verschieben kann, zeigt die Wendung des an den Logos gerichteten Schlußgebetes in Paed III,101,1: »Verleihe du alles; daß wir in deinem Frieden wandeln, in deine Stadt versetzt werden, ruhig durch die Wogen der Sünde fahren, windstill dahingetragen werden von Heiligem Geist, von der unaussprechlichen Weisheit« (p.291,4ff).

---

der Dativ nicht als Instrumentalis zu verstehen sein, weil Clemens von einer sittlichen Veränderung des Christen *durch* den Geist ja gerade nicht spricht. Die Wendung ist daher im Sinne von Strom III,69,3f (weil in »einheitlichem« Zustand, darum ein *Pneumatiker*) zu deuten, der Dativ mithin lokativ oder komitativ zu fassen.

[20] Strom IV,55,4 und IV,155,1; vgl. VII, 57,5; 78,6; 84,2; Paed I,36,6.

[21] Collomp, Source S. 24f.

[22] Vgl. z. B. Strom VII,56,3—6. Zur Auferstehungstradition vgl. Paed I, 28,3—5; 29,3; Strom III,48,1f. Zur Tradition vom Endgericht vgl. Paed I,58,2; 67,3; 83,3; Strom VII,12,5.

[23] Ein zu jenem von Collomp ausgegrenzten Traditionsgut gehöriges Stück.

Die genannten Stellen passen zu dem, was wir vorhin herausstellten: Der Heilige Geist verbindet den vollkommenen Christen mit der göttlichen Welt.[24] Das kann gelegentlich den temporal-eschatologischen Aufstieg meinen, gilt aber meist für die Gegenwart. (Diese Spannung entspricht der in Clemens' Soteriologie feststellbaren grundlegenden Spannung zwischen der Gegenwart des Heils und seinem Ausstehen in der Zukunft.[25])

Aus solcher doppelten Beschreibung der Vollendung des Menschseins kann man schließen: Die Vereinigung des Gnostikers mit dem Heiligen Geist ist der irdisch-geschichtliche Aspekt dessen, was Clemens – in einer stärker an die Tradition gebundenen Denkweise – als realen Aufstieg in den Himmel beschreibt, also ein Ausdruck der endgültigen Vollkommenheit. Als Pneumatiker ist der Christ bereits hier und jetzt mit Gott verbunden. Denn Vereinigung mit dem Geist entspricht dem massiv gedachten Sein bei Gott in den himmlischen Räumen. Darin drückt sich der proleptische Charakter dieser Geist-Verbindung aus. In ihr wird genau wie bei der Schau Gottes oder der Verähnlichung das Endheil in die geschichtliche Existenz hineingenommen.

Auf die erstaunliche Parallelität in den Aussagen über die Geist-Verbindung des Vollendeten mit derjenigen des Getauften wurde je und dann schon hingewiesen. Im Grunde bringt in diesem Punkt die Endvollendung nichts Neues gegenüber der Taufe. Beidemale geht es um Verbundenheit mit Gott. Nach Strom VII,64,7 wird die gnostische Seele Tempel des Heiligen Geistes, nach III,59,4 ist das der Leib bereits aufgrund der Taufe. Der durch sein Bemühen Christus ähnlich Gewordene ist der »wirkliche Pneumatiker« (III,69,4); nach Paed I,36,3 sind aber auch die gerade zum Glauben Gekommenen Pneumatiker. Der Gnostiker gilt als »teleios« (III,69,4), jedoch hat der Getaufte ebenfalls das »teleion« empfangen (Paed I,25,1) und kann deshalb als »teleios« gelten (27,1). Dieser ist mit dem Geist vereint, von ihm durchdrungen und umgeformt; jenen verbindet sein gottgemäßes Leben mit ihm.

Wie läßt sich eine solche Doppelung der Aussagen erklären?[26] Gibt es da einen Unterschied im Geistbesitz oder wird daraus sichtbar, daß

---

[24] Vgl. das entsprechende Zitat aus der jüdischen (bzw. jüdisch beeinflußten) Zephanja-Apokalypse in Strom V,77,2. Dieser Gedanke führt auf eine pneumatologische Tradition, wie sie z. B. auch Od Sal 36,1ff erkennbar wird.

[25] Andresen, Erlösung Sp. 141: »Auch für Clemens sind die Christen durch das Heilswerk Christi die ›Geretteten‹ ..., deren endliche Rettung Gegenstand eschatologischer Hoffnung ist.«

[26] Pascher differenziert in seinen Ausführungen zur clementinischen Pneumatologie (Studien S. 99ff), in denen er den Gedanken der Vereinigung mit Gott durch die Verbindung mit dem Geist herausstellt, zwischen den Aussagen über den Getauften und denen über den Gnostiker nicht.

Clemens seine Konzeption von den zwei Stufen des christlichen Lebens nicht voll hat durchführen können?

Völker löst das Problem im Sinne des Stufendenkens. Der Geistbesitz des Getauften sei ein Keim (Clemens S. 150), und dessen Fortschreiten zur Vollkommenheit ein »immer stärkeres Beherrschtwerden vom göttlichen Pneuma« (S. 300). Desgleichen Mayer: Der Christ wachse im Geistbesitz (Gottesbild S. 35), werde durch ihn immer stärker verwandelt und schließlich ganz pneumatisch (S. 78.83). Aber von einer solchen Steigerung des Geistbesitzes haben wir bei Clemens nichts gefunden. Auch bei diesem Problem die Texte genau anzusehen, lohnt sich, wenn man die Eigenart der clementinischen Pneumatologie zu Gesicht bekommen will. Es gibt gewisse Nuancen in den Aussagen über den Geistbesitz des Getauften und den des Vollkommenen, welche zum richtigen Verstehen verhelfen.

Bei der Taufe dringt der Geist in den Menschen ein und verwandelt ihn. Am Ende des Christenweges steht es genau umgekehrt. Da verbindet der Gnostiker sich selbst mit dem Geist, weil er sein Wesen durch Praxis und Gnosis völlig umgestaltet hat.[27] Im ersten Stadium macht der Geist den Menschen zum Tempel, im zweiten macht der sich selbst dazu. Strom VII,82,7 sagt vom Gnostiker, er sei durch sein Leben der Gabe, welche er von Gott empfangen habe, würdig geworden. Darum kann Clemens die Aussagen, die nach 1.Kor 6 für die Getauften gelten, auf die Vollkommenen beziehen: Diese realisieren, was ihnen in der Taufe gnadenweise geschenkt wurde. Der Getaufte hat das Vollkommene (den Geist) empfangen und ist daher vollkommen — und doch muß er es in einem langen Prozeß erst werden. Er ist »Pneumatiker« — und wird erst durch das gnostische Leben zum »wirklichen Pneumatiker«. Er ist Tempel des Geistes — und wird es schließlich durch sein Bemühen. Er wird also, was die Vereinigung mit dem Geist betrifft, nicht »mehr«, als er zu Beginn war. Die Taufgabe wird nicht überboten oder fortentwickelt, sondern in einem langen, durch Praxis und Gnosis bestimmten Weg *angeeignet*.[28]

Das kann man gut an dem Unterschied sehen, daß der Getaufte die Erleuchtung und Gotteserkenntnis durch den Heiligen Geist vermittelt bekommt, während der Vollkommene durch eigene Anstrengung zur Gnosis fortgeschritten ist. Der Gegenstand der Erkenntnis bleibt derselbe (nämlich Gott), aber die Weise der Einung mit ihm ändert sich. Aus der Pistis wird die Gnosis.

Mit diesem Problem hat Clemens zeitlebens gerungen, weil er hier seine verschiedenen Voraussetzungen ausgleichen mußte: die kirchliche, die gnostische und die philosophische Tradition. So betont er bald den unüberbietbaren Wert des Glaubens,

---

[27] Z. B.: Er ist aus der den Menschen konstituierenden »Vielheit« zur »Einheit« gekommen (vgl. S. 71).

[28] Clemens beschreibt den Getauften — vor allem gegen die Valentinianer — bereits als »Gnostiker«, d. h. als wahren Christen. Aber der Christ, so wie er sein soll, ist dann doch erst derjenige, welcher auf einem langen Wege Gnostiker *geworden* ist.

bald setzt er die Gnosis eindeutig über ihn. Das Christsein bedeutet ihm ein ständiges Fortschreiten, aber dabei lassen sich doch zwei Zäsuren unterscheiden: die zwischen Heide- und Christsein und die zwischen dem Sein des einfachen und des gnostischen Christen. Während die erste Zäsur eindeutig anzugeben ist, läßt sich nicht genau sagen, wo die zweite liegt. So weit geht Clemens nicht, daß er wie die Valentinianer oder andere Gnostiker eine besondere Bezeichnung für den einfachen Christen hätte; den Ausdruck »Pistiker« vermeidet er gerade, und nach seinem an der Taufe orientierten Pneumatikerbegriff kann es keine Psychiker geben.

Unterscheidet er Strom I,53,3f den unmündigen Christen, welcher noch nicht mit einer ihm einsichtigen Begründung glaubt, vom Pneumatiker, welcher die Wahrheit beurteilen kann, und unterscheidet Strom V,66,2 die Unmündigen, welche noch in den Anfangsgründen des Christentums unterwiesen werden, von den Gereiften als den unmittelbar das göttliche Wesen Schauenden, so wird man die Gotteserkenntnis des Getauften von derjenigen des Gnostikers unterscheiden können, auch wenn dem bestimmte Ausführungen in Paed I entgegenstehen (im Umkreis der gegen die Valentinianer entfalteten Tauftheologie).

Auch der Christgewordene erkennt Gott, sofern in der Pistis ein kognitives Moment enthalten ist. Aber die Gnosis stellt die Entwicklung dieses Moments dar.[29] Beide haben denselben Beziehungspunkt und Inhalt, unterscheiden sich jedoch hinsichtlich der rationalen Erfassung und der Intensität der Beziehung zum erkannten Gegenstand. Die in der Pistis liegende Erkenntnis liefert ohne ein »Suchen«, sondern durch Erleuchtung die Überzeugung von Gottes Existenz und die Schau seiner Herrlichkeit (vgl. Strom VII,55,2 und Paed I,25,1;26,2;27,2;28,1). Die Gnosis dagegen führt auf Grund der eigenen Bemühung zur Schau.

Sowohl in der Pistis als auch in der Gnosis liegt eine Verbindung mit Gott beschlossen. Das Einströmen des erleuchtenden Geistes in den Täufling signalisiert die Tatsache, daß der Mensch nicht aus eigener Kraft zu Gott kommt. Der Prozeß des Christseins wird von Gott in Gang gebracht, doch der Mensch muß ihn weiterführen. So läßt sich erklären, warum Clemens auffälligerweise den Heiligen Geist — den er, wie wir sahen, als die Erkenntnis vermittelnde göttliche Potenz versteht — nicht als Hilfe bei der Bemühung des fortschreitenden Christen um die Gotteserkenntnis nennt. Die Geistgabe als Ausdruck der Gnade und Hilfe Gottes gehört für ihn an den *Anfang* des Christseins. Einen Synergismus von Christ und Heiligem Geist kennt er nicht.

Zusammenfassung: Christsein denkt Clemens sich im Schema von Grundlage und Entfaltung als den Weg zur Vollkommenheit. Der Geistbesitz wird dabei jedoch nicht als Keim gedacht, der entwickelt werden könnte. Er bedeutet von vornherein ein »teleion«, macht das neue Sein des Christen (anthropologisch definierbar) manifest. Der Gedanke vom Geistempfang in der Taufe gehört zu Clemens' kirchlichem Erbe, und er betont ihn gegen valentinianische Vorstellungen vom Geistbesitz. Ein Element aber übernimmt er aus diesen, sofern auch ihm Geist Gottes etwas ist, was man entweder ganz oder gar nicht hat, aber nicht vermehren kann. Das stößt sich eigentlich mit seiner Auf-

[29] Vgl. Camelot, Foi S. 43ff; Völker, Clemens S. 369ff.

fassung vom Christsein als eines Prozesses stetigen *Werdens*. Seine Hochschätzung der Taufe und die Betonung der Gleichheit aller Getauften sowie ihrer prinzipiellen Vollkommenheit gegen die Valentinianer und ihren Pneumatikerbegriff verwehren es ihm, den Gedanken der Vereinigung mit dem Geist, welcher das systematische Gerüst jener Betonung darstellt, in das Schema von Fortschritt und Vollendung einzubeziehen. Wenn jeder Getaufte gegen die Häretiker als Pneumatiker gelten soll, kann es ein Wachstum im Geistbesitz nicht geben. Clemens löst die Schwierigkeit dadurch, daß er im Rahmen seines grundlegenden Schemas von Grundlage und Entfaltung die Geist-Verbindung als einen Besitz denkt, welcher angeeignet werden muß.

Im Grunde wird in der Taufe ein Zuviel ausgesagt, wenn der Christ als vom Geist Geprägter gilt. Dieses Zuviel muß er durch moralische und intellektuelle Bemühungen gleichsam einholen. Was sich anthropologisch als neues Sein genau fixieren läßt, muß ethisch durch das neue Leben erst realisiert werden. Ist dort der Geist in den Christen eingeströmt, so muß er sich seinerseits ihm immer erst noch verbinden. Hat Gott ihn dort zum Pneumatiker gemacht, so muß er es seinerseits immer erst noch werden. Jener ergreift die Initiative und gestaltet ihn durch die Geistgabe neu, aber er muß sich diese Gabe durch seinen Lebenswandel aneignen und sie darstellen. So kommt die paulinische Dialektik von »Indikativ und Imperativ« in Clemens' Pneumatologie zum Zuge.

6. Der Heilige Geist und Gott. Seine Bedeutung in Clemens' Theologie

Bei der Darstellung des Verhältnisses von Vollkommenheitslehre und Pneumatologie wurde unpräzise von einer »Verbindung mit Gott« gesprochen, welche durch die Vereinigung mit dem Geist bewirkt wird. Es stellt sich die Frage nach dem Verhältnis beider Größen, wobei man sich vor Augen halten muß, daß Clemens — anders etwa als Irenäus, Tertullian und Origenes — diese Frage nirgends ausdrücklich bedacht hat.

Protr 118,4 (ähnlich Strom IV,172,2) spricht davon, daß der Heilige Geist den Christen in den Himmel führen werde, wo er Gott schauen könne. Strom VII,44,5 sagt, durch die Vereinigung mit ihm sei der Pneumatiker der »allgewaltigen Kraft« (d. h. Gott) *nahe* gekommen. Der Geist bringt also in die göttliche Welt, aber nicht zu Gott selber; er verbindet mit ihm nur *indirekt*.[1] Der gnostisch Lebende wird ein

[1] In diesem Sinne ist das vorherige Reden von »Verbindung« mit Gott zu ver-

Tempel des Heiligen Geistes (Strom VII,64,7) oder ein Tempel Gottes (82,2), aber beide Gedanken sind nicht miteinander verknüpft. Ein Vergleich mit Tatian or 15, wo Gott dem Christen *durch* den Geist einwohnt, belehrt darüber, daß für Clemens die Geisteinwohnung nicht direkte praesentia Dei meint. So spricht er es deutlich aus gegen stoische und gnostische Pneumatologie in jener grundlegenden Äußerung Strom V,88,3: Der Geist ist in uns *nicht* als ein *Teil Gottes* (p.384,10f).

Vergottung (eher: »Vergöttlichung«) stellt eine Möglichkeit bereits der irdischen Existenz dar. Der göttliche Logos wurde Mensch, damit der Mensch erfahre, wie man Gott werden könne (Protr 8,4). Und das wird man, wenn man nach seinen Geboten lebt und durch solche Paideia Vollkommenheit erlangt, und zwar — nach Christi Vorbild — zu einem »im Fleische wandelnden Gott« wird (Strom VII,101,4). Daß es keine direkte Verbindung mit Gott selber ist, erhellt aus der Bestimmung dieses für Clemens grundlegenden Zieles als »homoiosis theō«. Dem Gott *ähnlich* werden entspricht die Verbindung mit dem *Geist.*

Beide Aussagenreihen stehen bei der Beschreibung der Vollkommenheit parallel zueinander, werden allerdings nirgends miteinander verbunden.[2] Der Mensch ist Bild Gottes und hat dementsprechend am Schöpfungspneuma Anteil bekommen. Besteht das Ziel seines Lebens (wie in Verbindung biblischer Begriffe mit platonischer Tradition gesagt wird) darin, aus der »eikōn« die »homoiosis« zu machen (Strom II, 131,6 u. ö.), und gelingt das nur in der Nachfolge Christi als des Lehrers, so kann es mit dem andern Gedankengang formuliert heißen, daß aus dem nur abgeschwächt mit göttlichem Geist (mit dem »emphysema«) Verbundenen ein Pneumatiker, ein mit dem Gottesgeist wirklich Vereinter wird. Damit ist nur die Nähe zu Gott, nicht die Verbindung mit seinem Wesen ausgedrückt, was schon deswegen unmöglich ist, weil für Clemens der Grundsatz, daß Gott Pneuma sei, nicht gilt.[3] Er wehrt sich ausdrücklich gegen eine solche — als stoisch aufgefaßte — Definition

---

stehen. (Gegen Verkuyl, Psychologie S. 66, demzufolge mit der Geisteinwohnung »Gott seinem Wesen nach im Menschen« wohnt.)

[2] Zu Strom VII,87,1 vgl. S. 69. — Strom VII,64,6—7 entspricht die Prädizierung des Gnostikers als ἐπίγειος εἰκὼν θείας δυνάμεως (p.46,18f) derjenigen als Tempel des Heiligen Geistes (p.46,21).

[3] Er kann zwar in Exc 17,3 Joh 4,24 zitieren, aber er zitiert es samt Joh 3,8 und zeigt damit, daß es ihm gegen die valentinianische Theorie der Vermischung mit dem Geist auf dessen Souveränität ankommt. In einem Bruchstück aus der Clemens (wohl fälschlich) zugeschriebenen Schrift »Über die Vorsehung« bei Maximus Confessor (ed. Stählin III,p.220,6) wird programmatisch in einer philosophischen Definition Gott mit Pneuma identifiziert. Das paßt nicht zu seinen sonstigen Äußerungen und muß daher als unecht beiseitebleiben (gegen Frangoulis, Begriff S. 10f).

und läßt sie, weil sie sich auch in der Schrift finde, nur im allegorischen Sinne gelten (Strom V,89,2). Will man schon Gott definieren, dann ist er Nus und nicht Pneuma (IV,155,2; p. 317,11).[4]

Clemens' erhaltene Schriften bieten »praktische Theologie« und kaum spekulative. Damit hängt es vielleicht zusammen, daß über die ontologische Einordnung des Geistes nichts verlautet. Nun gibt es aber Spuren in seinem Schrifttum, welche hier etwas klarer sehen lassen.[5] Die Vereinigung des Gnostikers mit dem Geist führt ihn in die Welt Gottes und entspricht unter den Bedingungen irdischer Existenz dem postmortalen Aufstieg in die himmlischen Sphären. Die dabei sichtbar werdende kosmologische Tradition (wohl jüdisch-alexandrinischer Herkunft)[6] enthält die Vorstellung einer festen himmlischen Hierarchie. Über den Engeln stehen die Erzengel, über diesen die sieben Protoktisten, welche im Gegensatz zu den anderen unwandelbar und der steten Beschauung Gottes hingegeben sind, der wiederum jenseits ihrer thront.[7] Durch die Hierarchie geht eine stete Bewegung nach oben, in welche der Mensch hineingenommen wird.[8] Alles ist abgestuft, eine Region grenzt an die andere und vermittelt den weiteren Aufstieg, und durch Fortschreiten kann man sein Wesen verändern, aus einem Engel ein Erzengel, zuletzt ein Protoktist werden. Eschatologische Vervollkommnung in der postmortalen Existenz besteht also in solchem Aufrücken von Stufe zu Stufe. Die Vollendung ist schließlich erreicht, wenn man die Natur eines Protoktisten erlangt hat (Ecl 57,4f).

Dies Schema entspricht dem, was Clemens über das Pneumatisch-Werden des geschichtlichen Menschen sagt.[9] Wie Oeyen gezeigt hat,

---

[4] Vgl. Strom IV,165,2 und V,82,1, wo »Nus« unter anderen Namen für Gott aufgeführt und betont wird, solche Bezeichnung treffe noch lange nicht das Wesen des im Grunde unerkennbaren Gottes.

[5] Es handelt sich vor allem um die Eclogae und seinen Bibelkommentar, die Hypotyposen, welcher bis auf Bruchstücke in einer lateinischen Übersetzung (den »Adumbrationes«) verloren ist. Vor allem die letzteren haben anscheinend in stärkerem Maße spekulative Theologie enthalten. (Nach Photius waren es für eine spätere Zeit greuliche Irrlehren, weswegen sie nicht tradiert wurden.)

[6] Es geht dabei um die Collomp'sche »Quelle«; näheres dazu bei Bousset, Schulbetrieb S. 174—190, der sie als »gnostisch« in einem weiteren Sinn ausgibt (vgl. S. 183). Doch fehlt dafür ein rechter Anhalt. Eher besteht eine Nähe zur Apokalyptik.

[7] Vgl. Ecl 56,6—57,5. Zum Teil wird — in einer christlichen Überarbeitung der Tradition — der Sohn zwischen die Protoktisten und Gott gestellt (so Exc 10,6; 12,1).

[8] Vgl. die theologische Anwendung des Schemas durch Clemens in Strom VII,56, 1—6.

[9] Die eschatologische Engel*werdung* korrespondiert der irdisch erreichbaren Engel*gleichheit*, die wiederum mit der Geist-Verbindung sachlich identisch ist. Der Pneumatiker ist der τέλειος (vgl. Strom V,40,1); in Ecl 57,4 wird nun von den τελειωθέντες gesagt, sie kämen auf die Stufe der Protoktisten. Dieser Einzelzug bestätigt die herausgestellte Entsprechung.

dürfte nun jener Tradition der Heilige Geist als ein Engelwesen gegolten haben, des näheren mit den Protoktisten identifiziert worden sein.[10] Dann versteht man, warum das Pneumatisch-Werden dem Annehmen der Natur eines Protoktisten entspricht. Wir erhalten ein Stück weit Einblick in die metaphysische Einordnung des Geistes.

Seine Identifizierung mit den Protoktisten wird deutlich in Adumbr 1.Petr 1,11 ausgesprochen. In den Propheten hat Christi Geist geredet (so weit hält sich Clemens an 1.Petr 1,10f), welcher Christus untergeordnet ist — »denn durch Erzengel und nahe Engel, welche Christi Geist heißen, wirkt der Herr« (p.204,2f). Die Gleichsetzung mit Engelgestalten ist klar; daß die angeli propinqui die Protoktisten sind, geht aus deren Beschreibung in Exc 10,3.6;12,1 hervor, wonach sie in der himmlischen Hierarchie unmittelbar an den Sohn anschließen (= propinqui). Wenn sie hier ferner einerseits als Geist Christi, andererseits als der prophetische Geist gelten, so paßt das zu anderweitigen Aussagen.

Strom V,35,1f legt — im Rahmen einer aus exegetischen Traditionen judenchristlichen Charakters gespeisten Deutung des Tempels — den siebenarmigen Leuchter auf das »Zeichen Christi« aus[11], einmal wegen der Form (womit die sieben Arme gemeint sind), zum andern weil die an Christus Glaubenden auf mancherlei und vielfältige Weise (Zitat von Hebr 1,1a) erleuchtet werden durch den Dienst der Protoktisten. Diese werden nun — unter Rückgriff auf eine Tradition, wie das »man sagt« zeigt — als die sieben Geister des Herrn (Jes 11,1f) gedeutet. »Zeichen Christi« kann der Geist insofern sein, als er die Christgewordenen, wie wir sahen, *prägt*. Das Stichwort »Erleuchtung der Gläubigen« berührt sich mit Strom VI,138,2, wo explizit vom Geist geredet wird. Das ist ja das für ihn typische Werk — und hier wird es den Protoktisten als dem siebenfältigen Geist zugeschrieben.[12] Beim Zitat von Hebr 1,1a assoziiert der Leser den prophetischen Geist, durch welchen Gott spricht.

Als solcher scheinen die Protoktisten auch in Ecl 51,2 vorgestellt zu sein, wenn von ihrer Einwirkung auf die Propheten gesprochen wird. Deutlicher noch in

---

[10] Engelpneumatologie S. 32. Oeyen führt das Material in extenso vor, doch mindert er das Gewicht seiner Argumentation dadurch, daß er zwischen schlagenden und problematischen Belegen nicht trennt. Den jüdischen und exegetischen Charakter arbeitet er schön heraus (S. 40—47). Aber er fragt nicht, inwieweit Clemens sich mit dieser Tradition identifiziert und inwieweit er sie hintanläßt.

Sein Urteil, daß die Protoktisten »nichts anders« als der Geist seien (S. 32), dürfte angesichts des Textbefundes zu weit gehen. Sie sind zunächst eine eigene Engelgruppe im Rahmen einer Denkweise, welche vom Geist völlig absehen kann (vgl. Oeyens Schema S. 27). Er *konnte* mit ihnen identifiziert werden, wenn er ins Blickfeld kam; aber damit ist noch nicht gesagt, daß die prägnante Vorstellung der Protoktisten insgesamt nur eine engelpneumatologische Chiffre sei (vgl. Adumbr 1.Joh 2,1: Heiliger Geist und Christus gehören zu ihnen).

Oeyens Untersuchung bestätigt jedenfalls an einem konkreten Punkt, wie stark man für den Hintergrund von Clemens' Theologie auch mit jüdischen Traditionen rechnen muß. Diese Engelpneumatologie paßt zu dem von Kretschmar, Studien herausgearbeiteten jüdisch-alexandrinischen Zwei-Parakleten-Schema.

[11] Stählin, BKV Clemens Bd. 4, S. 148 übersetzt es mit »Kreuz«; doch paßt das weder zur folgenden Deutung noch zur Form des Leuchters.

[12] Der Zusammenhang Leuchter-Erleuchtung-Geist ergibt sich aus Clemens' Denkweise wie von selbst. Die Auslegung des *sieben*armigen Leuchters veranlaßt ihn dabei, die Tradition der Gleichsetzung von Protoktisten und Heiligem Geist hervorzukehren. Der siebenfältige Geist wird auch Paed III,87,4 genannt. Zu beiden Stellen vgl. Schlütz, Isaias 11,2, S. 76—81.

Adumbr 1.Joh 2,1;p.211,15.18f, wo zudem der Heilige Geist als Paraklet und Christus als Paraklet ausdrücklich mit den Protoktisten identifiziert werden.[13] Und umgekehrt kann Clemens mit der Tradition den Geist als Engelwesen charakterisieren (Adumbr 1.Petr 4,14;p.206,9: angelicum spiritum).

So bedeutsam für ihn das Stufenschema und der Gedanke des Fortschreitens auch sind, kann man doch nicht behaupten, er messe der mythologischen Vorstellung, daß der vollkommene Gnostiker auf der höchsten Stufe die Natur eines Protoktisten annimmt, große Bedeutung bei. Da spricht er in diesem Zusammenhang von einer Vereinigung mit dem Geist und einem »Pneumatisch«-Werden häufiger. Jedoch, wenn beide Gedankenreihen sich entsprechen, versteht man, warum er die Geist-Verbindung des Vollendeten als eine Vereinigung mit der göttlichen Welt denkt: Weil ihm von jener mythologischen Tradition die Identität des Geistes mit den Protoktisten, den unmittelbar Gott umgebenden Engelmächten vorgegeben ist. Auf ihrer Stufe zu stehen, bedeutet (wie Ecl 56,7—57,2 zeigt), bei Gott zu sein und ihn zu schauen. Diesen Gedanken *interpretiert* er, wenn er von einer Verbindung des Gnostikers mit dem Geist spricht. Die Frage von dessen metaphysischer Einordnung sowie von dessen Verhältnis zu Gott läßt sich nun dahingehend beantworten, daß er zur unmittelbaren Umgebung Gottes gehört, ohne selber Gott zu sein. Die Engelpneumatologie erlaubt — gleichermaßen wie die Engelchristologie — für ein relativ frühes Stadium trinitarischer Spekulation eine präzise Antwort auf jene Frage.

Diese Antwort gilt indes nur, sofern Clemens sich mit der vorliegenden Tradition identifiziert. Meist versteht er den Geist nicht als Engel. Stellt nämlich die Engelvorstellung in der Anwendung auf Christus und den Geist eine archaische semitische Bezeichnung beider als geistiger Wesen und »Personen« dar[14], so ist ihm der Geist ansonsten gerade keine »Person«, sondern eine göttliche Kraft.[15] Und den für die Engelpneumatologie typischen Zug, daß der Geist *gesandt* wird, daß *Gott durch* ihn handelt, daß er der *Vermittler* ist, vermißt man bei ihm durchgängig.[16] Die Bindung eines Engels an Gott ist stärker als die Bindung des Geistes an Gott, wie er sie sieht. Dieser wirkt bei ihm ziemlich »selbständig«. Aber darin entspricht jene engelpneumatologische Tradition seiner Vorstellung vom Heiligen Geist, daß dieser

[13] So gegen Oeyen, Engelpneumatologie S. 37f mit Barbel, Christos S. 203. Denn Clemens kennt zwei Protoktisten-Schemata (vgl. oben Anm. 10), deren eines (s. Ecl 56,7; 57,1f) Christus anscheinend ihnen zurechnet.

[14] Vgl. Daniélou, Théologie S. 168.

[15] Demgemäß differenziert er in Strom V,8,6 recht charakteristisch zwischen Geist und Engel.

[16] Nicht zufällig spielt daher der Paraklet-Begriff so gut wie keine Rolle bei ihm (außer Protr 85,3 nur Adumbr 1.Petr 1,12; p.204,7; Adumbr 1.Joh 2,1; p.211,14f; in Exc 23,1; 24,2 als Rückgriff auf valentinianische Terminologie).

in gleicher Weise wie die Engel Gott nahesteht und doch nicht selber Gott ist.[17] Eine »Gottheit« des Geistes im Sinne der Fragestellung des 4. Jh.s gibt es bei Clemens nicht.

Spuren der bei ihm beobachteten *Engelpneumatologie* findet man für das 2. Jh. in jüdisch beeinflußten Texten. Deutlich vor allem in der *Ascensio Jesaiae*[18], wo sie in dem Ausdruck »Engel des Heiligen Geistes« erkennbar wird. 3,16 öffnet er zusammen mit Michael Christi Grab; 4,21 gilt er als inspiratorische Kraft; 7,23 führt er die verstorbenen Christen in den höchsten Himmel empor. In der Thronvision 9,35f steht er als Engel zusammen mit Christus als Engel neben Gott. (Vgl. ferner 10,4; 11,4.33.) »Engel des Heiligen Geistes« bezeichnet hier vor allem die himmlische Existenzform des Geistes im Rahmen des göttlichen »Hofstaates«.

Ins 2. Jh. (vielleicht sogar auf die Wende zum 1.) weist auch die Angabe bei Hippolyt, Ref IX,13,2f über den seltsamen judenchristlichen Propheten *Elchasai*.[19] Dessen Buch soll von einem riesigen männlichen Engel inspiriert worden sein, dem Gottessohn, bei welchem sich ein weiblicher Engel, der Heilige Geist, befand.[20]

Auf engelpneumatologische Vorstellungen stößt man schon in neutestamentlicher Literatur. So steht hinter der Tatsache, daß *Lukas* in Apg 8,26 den Engel Gottes und im selben Vorgang 8,29 den Geist zu Philippus sprechen lassen kann, die Auffassung von der Identität beider. Und die sieben Geister der *Apokalypse* (1,4;3,1;4,5;5,6) sind eine Uminterpretation der sieben obersten Engel und »stellen ... den Geist Gottes in seiner Fülle und Abgerundetheit, aber ebenso seine Thronengel dar und sind außerdem Parallelgestalten zu den Gemeindeengeln«.[21] Wenn schließlich die johanneische *Paraklet-Vorstellung* aus der jüdisch-apokalyptischen Konzeption vom Engelfürsten Michael erwachsen ist[22], dann bildet die Engelpneumatologie auch im Johannesevangelium den Hintergrund.

Hermas nennt Mand XI,9 (= 43,9) den Heiligen Geist, welcher den vor der Gemeindeversammlung Redenden zur Verkündigung inspiriert, »Engel des prophetischen Geistes« (p.41,5f). Er kann hier ein Stück weit differenzieren: Geist ist er, sofern er in den Menschen eindringt; als Engel wird er bezeichnet, wenn die »Personalität«, welche im *Handeln* einer solchen Kraft zum Vorschein kommt, ausge-

---

[17] Gegen Pascher, Studien S. 136.

[18] Vgl. Michl, Engel Sp. 149; Daniélou, Théologie S. 177—180; Kretschmar, Studien S. 73f. Wahrscheinlich gehört die Asc Jes nach Alexandrien, also in die unmittelbare Nähe der oben betrachteten jüdisch-christlichen Tradition des Clemens.

[19] Ob er tatsächlich unter Trajan aufgetreten ist, bleibt fraglich (vgl. H.-J. Schoeps, Art. Elkesaiten, in: RGG 3. A., Bd. 2, Sp. 435).

[20] Vgl. Hirsch, Vorstellung, S. 47; Kretschmar, Studien S. 99. — Der Geist wird nicht ausdrücklich als Engel bezeichnet, aber die Satzstruktur weist darauf hin: Das Buch wird übergeben ὑπὸ ἀγγέλου ... εἶναι δὲ σὺν αὐτῷ καὶ θήλειαν (zu ergänzen ist: ἄγγελον) ... καὶ τὸν μὲν ἄρσενα υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ θήλειαν καλεῖσθαι πνεῦμα ἅγιον (ed. Wendland, GCS 26, p.251,14.18—20).

[21] Mit Schweizer, ThW Bd. 6, S. 449 (vgl. Sieben Geister S. 510f) gegen Michl, Engel Sp. 114. — Die Betonung als sieben Geister Christi (3,1), die Identifizierung mit den sieben Augen von Sach 4,10 (5,6) und den sieben Leuchtern (4,5) berühren sich auffällig mit Strom V,35,1f.

[22] So Betz, Paraklet S. 149—158. Selbst wenn diese spezielle Ableitung nicht zutreffen sollte, bleibt die Nähe zu jüdischen Fürsprecherengel-Vorstellungen (vgl. Mowinckel, Die Vorstellungen des Spätjudentums vom heiligen Geist als Fürsprecher und der johanneische Paraklet, ZNW 32, 1933 [S. 97—130], S. 109—116). Wir stoßen dann auf eine mit der Apk gemeinsame engelpneumatologische Denkweise des »johanneischen Kreises«.

drückt werden soll. Solche Engelpneumatologie dürfte sich aus der Uminterpretation des apokalyptischen Schemas vom Fürsten des Lichts und Fürsten der Finsternis ergeben. Denn den zwei Engeln, die bei dem Menschen sind (dem der Bosheit und dem der Gerechtigkeit, Mand VI,2,1ff = 36,1ff), entsprechen in ihrer Charakteristik die beiden Geister im Menschen (vgl. Mand V,1,1—4 = 33,1—4). Sie macht sich auch bemerkbar in einer Angabe wie derjenigen, daß der Heilige Geist im Christen Gott dient.[23] Hermas scheint ferner die geistchristologische Vorstellung mit der engelchristologischen zu verbinden, wenn er Sim IX,1,1f (= 78,1f) den Sohn Gottes sowohl Engel als auch Geist nennt.[24] In Sim IX,12,8 (= 88,8) spricht er von sechs Engeln als den Trabanten des Gottessohnes, die — wie Sim V,5,3;p.56,24; Vis III,4,1; p.11,6f erweisen — mit den Protoktisten identisch sind. Darin schimmert die Vorstellung von den *sieben* Protoktisten durch. (Der Gottessohn wird nur ein Stück gegenüber den anderen sechs herausgehoben.) Wir sehen bei Hermas also merkwürdige Spuren einer judenchristlichen trinitarischen Spekulation: Der Sohn ist Engel und Geist, der Heilige Geist wiederum Engel, und andererseits können alle drei Größen auseinandergehalten werden.

Ein ähnliches Ineinander findet man noch zu Beginn des 4. Jh.s in der unterentwickelten »Trinitäts«theologie des *Laktanz.* Christus wird im selben Zusammenhang (Inst div 4,6,1—3) sowohl als Geist wie auch als Engel bezeichnet: Vor der Weltschöpfung brachte Gott einen heiligen, unverderblichen Geist hervor, den er Sohn nannte. Danach schuf er noch andere Geister, die bei uns Engel heißen, von denen er aber nur den Erstgeborenen des göttlichen Namens würdigte (CSEL 19;p.286,5—11).[25] Einen eigenständigen, von Christus unterschiedenen Heiligen Geist kennt Laktanz gar nicht.

Tertullian verrät in seinen Aussagen über das Taufwasser in De bapt die Bekanntschaft mit einer engelpneumatologischen Tradition. Wenn er De bapt 5,5 vom Engel Gottes spricht, welcher das Taufwasser heilkräftig zubereitet, dann steht das in dem größeren Zusammenhang, welchen er mit der Betrachtung über die Verbindung des Gottesgeistes mit dem Wasser eröffnet hat (3,2;4,1.4), und deckt sich genau mit der Aussage über den Heiligen Geist in 8,3. Das verrät — zusammen mit der Spekulation über Gen 1,2 — den Einfluß judenchristlicher Tradition.

Einflüsse der Engelpneumatologie zeigen sich noch im 4. Jh. bei *Afrahat*[26], bei dem Homöer *Germinius* von Sirmium in seinem Gespräch mit Heraclianus[27] sowie bei einigen *Pneumatomachen.*[28] Noch Epiphanius wehrt sich dagegen, daß der Heilige Geist — wenn man unter dem »Engel des großen Rates« von Jes 9,6 ihn begreife — nach Art der übrigen Engel verstanden wird (Ancor 71,6; GCS 25,p.89,9f).

---

[23] Mand V,1,2 = 33,2; p.29,9f: λειτουργήσει τῷ θεῷ — gottesdienstliche Anbetung wie ein Engel.

[24] Dazu s. Dibelius, Hirt S. 575. Zur Geistchristologie vgl. Kelly, Doctrines S. 143f und Adam, Lehrbuch Bd. 1, S. 130f. Pernveden, Concept S. 42—52 urteilt zurückhaltend. Zur Engelchristologie vgl. Barbel, Christos S. 47—50; Pernveden, Concept S. 63 leugnet sie zu Unrecht (differenzierter S. 70). Zur Verbindung beider vgl. Seeberg, Lehrbuch Bd. 1, S. 123.

[25] Vgl. Inst div 2,8,3; p.129,11f: Christus als Geist; Epit 37,3; p.712,23ff: Christus als Engel-Geist. — Zur Engelchristologie bei ihm s. Barbel, Christos S. 190f; zur Geistchristologie s. die Übersicht bei Seeberg, Lehrbuch Bd. 1, S. 587f; zur Verbindung beider s. Loofs, Theophilus S. 125f.

[26] Vgl. Kretschmar, Studien S. 76.

[27] Text bei ML Suppl. Bd. 1, col. 345—50. Germinius nennt den Geist princeps angelorum, archangelorum (col. 347,7f); vgl. auch M. Simonetti, Osservazioni sull' »Altercatio Heracliani cum Germinio«, VC 21, 1967 (S. 39—58), S. 54f.

[28] Vgl. Hauschild, Pneumatomachen S. 19f.66.112.

Diese Engelpneumatologie lebte einmal von der allgemeinen Überzeugung, daß Engel »Geister« seien[29], zum andern davon, daß sich die Engelvorstellung geradezu anbot, wenn man über das Problem der Zuordnung des Heiligen Geistes zu Gott nachdachte. Eine nennenswerte Bedeutung für die Entwicklung der Pneumatologie kam ihr jedoch, abgesehen von dem Streit mit den Pneumatomachen, nicht zu.

Clemens kennt die Trinität als ein Element der Tradition, aber er denkt nicht trinitarisch. Er bietet eine Theologie des Vaters, eine Theologie des Logos und eine Theologie des Pneuma, verbindet diese aber kaum miteinander.[30] Man darf den Nennungen der Trias deswegen kein allzu großes Gewicht beimessen.[31] Ecl 13 nennt die Trinität als die Taufzeugen, Paed III,101,2 bietet eine trinitarische Doxologie.[32] Strom V,103,1 versteht Plato, ep 2; 312e als Hinweis auf die Trias. Strom V,73,2 bietet als eine Auslegungsmöglichkeit der drei Tage von Gen 22,3f die Deutung auf das »Geheimnis des Siegels«, womit die Nennung der Trinität bei der Taufe gemeint ist. Aus diesen Stellen läßt sich nichts weiter schließen, als daß Clemens die triadische Tradition vertraut war. Wem zu seiner Zeit war sie es nicht? Daß er sie jedoch nicht bloß formelhaft zitierte, sondern mit ihr etwas anfangen konnte, zeigen drei andere Stellen.

Qds. 34,1 preist er den inneren Reichtum des Christen, welcher geschützt wird durch die Macht Gottes des Vaters, das Blut Gottes des Sohnes und den Tau des Heiligen Geistes. Will man darin mehr als eine poetische Wendung sehen, dann kann man im »Blut« auf das Erlösungswerk und im »Tau« auf die Taufe (vgl. dazu S. 35f) angespielt

---

[29] Dazu s. Michl, Engel Sp. 119f.

[30] So Lebreton, Théologie S. 64, dessen Darstellung der clementinischen *Trinitäts*lehre bezeichnenderweise als eine Darstellung über die Beziehung Christi zu Gott ausfällt.

[31] Frangoulis (Begriff S. 49—78 = Teildruck S. 7ff, nach dem im folgenden zitiert wird) ist hier auf bemerkenswerte Abwege geraten: Clemens habe bereits lange vor Nicäa »mit seinen Worten das Geheimnis der heiligen Trinität erwähnt und in der offiziellen Formel vorweggenommen« (S. 9); das Pneuma sei für ihn »homousion« mit Gott (S. 17). Frangoulis stützt sich entscheidend dabei auf die Annahme, der Geist werde als göttliche *Person* gedacht — eine Fragestellung, die dem Schwebenden im clementinischen Geistbegriff von vornherein nicht gerecht wird. Er überlegt nicht, wodurch solche Personalität denn konstituiert werde. Von »persönlichen Attributen« kann in Paed I,42,1; p.115,10f; III,115,2; p.291,8f; Strom V,103,1; p.395,15f; Ecl 29,1; p.146,1f schlechterdings keine Rede sein. Die Zusammenstellung mit Gott und Christus allein macht noch keine »Person«. (Die herangezogenen Belege Exc 76—80 scheiden als valentinianisch aus.) Und erst recht ist sie noch kein Hinweis auf seine Gottheit (so S. 10). Clemens nennt den prophetisch-inspiratorischen Geist gar nicht »Herr« und »Gott«, sondern kennt — was Frangoulis S. 22 entgeht — im Sinne der prosopographischen Exegese verschiedene im AT redende Personen, nicht bloß den Geist.

[32] Darauf, daß Sohn und Geist zusammen mit dem Vater genannt werden, ist kein Wert zu legen, weil Qds 42,20 *durch* beide die Doxa dargebracht wird — ein bis zum Ende des 4. Jh.s typisches, unreflektiertes Nebeneinander.

finden. Jedenfalls haben alle drei — so ist es Clemens bewußt — eine Bedeutung für das Christenleben, und das wird hinsichtlich des Geistes durch unsere Untersuchung ja bestätigt. Wichtig für unsere Frage nach seiner Beziehung zu Gott ist, daß an jener Stelle wohl Christus mit dem Attribut »Gott« belegt wird, nicht aber er. Die Parallelität der Aussage hätte ein drittes »Gott« gefordert, dessen Fehlen man nur als bewußte Verweigerung verstehen kann.

Paed II,100,1 nennt den Unzüchtigen tot für Gott, verlassen vom Logos und vom Heiligen Geist, bringt also auf eine Formel, daß Christsein durch die Verbindung mit Christus und den Geist gekennzeichnet wird. Protr 118,4 läßt uns als einzige Stelle so etwas wie einen Zusammenhang innerhalb der Trinität erkennen; wenn man ihr zufolge Gott schaut, gelenkt vom Logos, befähigt vom Heiligen Geist, dann klingt (wie oben S. 32f festgestellt wurde) ein Zusammenhang von »äußerlicher« Offenbarung und »innerlich« gewirkter Aufnahme der Offenbarung an. Indem Clemens das Werk des Geistes als Erleuchtung bei der Taufe beschreibt, gelingt ihm — jedenfalls für den Bereich der Tauftheologie — eine gewisse systematische Lösung des trinitarischen Problems: Bei der Christwerdung geht es um die Hinwendung zu Gott, wozu man durch das protreptische Wort des Logos bekehrt und durch den Einstrom des Geistes befähigt wird. Aber dieser Gedanke steht aufs Ganze gesehen isoliert da. Bei der auf die Taufe folgenden Paideia, dem Weg zur Vollkommenheit, spielt dann der Geist nur eine geringe Rolle, schon gar nicht eine spezifische wie bei der Taufe. Das weitgehende Fehlen eines Bezuges auf die Ethik zeigt, wie wenig die Pneumatologie auf Clemens' »Thema« der Theologie bezogen wird. Seine theologischen Ausführungen sind um Gott, Logos, Mensch zentriert; auf das Erziehungswerk Christi richtet sich sein Interesse. Daß Vollendung als Verbindung mit dem Geist beschrieben wird, ist aufs Ganze gesehen ein Nebengedanke und zudem kein Proprium des Geistes, denn Vollendung wird ja auch als Verbindung mit Christus beschrieben.[33]

Insofern haben diejenigen Forscher recht, welche der Pneumatologie nur eine untergeordnete Bedeutung für die clementinische Theologie beimessen. Galtier etwa akzentuiert diesen Sachverhalt zutreffend und bringt — indem er einige Aussagen über das Geistwirken referiert — doch zugleich zum Ausdruck, das, was Clemens faktisch über den Geist sage, habe sachliches Gewicht. Dies erklärt er so, daß Clemens mit der christlichen Lehre von der Gegenwart und dem Handeln des Heiligen Geistes wirklich vertraut sei.[34] Aber er fragt nicht, ob und wo es denn

[33] Z. B. Paed III,1,5; p.236,22 (Einwohnung); Strom VII,56,1; p.41,9 (Verbindung mit ihm); vgl. VII,57,2.

[34] Galtier, Esprit S. 70—72. Daß die pneumatologischen Aussagen des Clemens nur Reminiszenzen an die Schrift seien, muß nach dem, was wir erhoben haben, zurückgewiesen werden.

zu jener Zeit eine solchermaßen fixierte Lehre gegeben habe. Galtiers Hinweis, Clemens habe seine Gedanken aus der Schrift, kann höchstens zum Teil zutreffen und erklärt gerade die Besonderheit der clementinischen Pneumatologie nicht.

Zusammenfassung: Für Clemens und seine Zeit besteht wahres Leben in der Hinordnung auf Gott und der Vollendung in ihm. Das zu erreichen, ermöglicht die »Paideia Christi«, und in diese gehört auch die Gabe des Gottesgeistes hinein. Von ihm geprägt zu sein und damit ein neuer und besonderer Mensch zu sein, bedeutet, daß ein solcher Mensch mit Gott verbunden ist. Allerdings ist diese Verbindung nur eine indirekte; von einer »Gottheit« des Geistes kann bei Clemens keine Rede sein. Der Geist ist für ihn eine Mittlergröße zwischen Gott und Mensch; das kommt auch darin zum Ausdruck, wie er die engelpneumatologische Tradition uminterpretiert. Der »Verähnlichung mit Gott« entspricht sachlich die Verbindung mit dem Geist.

Der Heilige Geist spielt in Clemens' Äußerungen — wenn man sein gesamtes Schrifttum überblickt — eine geringe Rolle. Da aber die Anthropologie zu den zentralen Stücken seiner Theologie gehört, kommt auch dem von uns untersuchten Gedanken der Umformung des Menschen durch Gottes Geist einiges Gewicht zu. Wie ist es nun zu erklären, daß die Pneumatologie einerseits für Clemens' Gesamtkonzeption entbehrlich zu sein scheint, andererseits aber in höchst gewichtigen Aussagen zum Zuge kommt? Es wurde eingangs betont, wie stark seine Art zu theologisieren dadurch gekennzeichnet ist, daß er von verschiedenen Seiten her bestimmte Gedanken aufnimmt, die zwar nicht immer das Proprium seiner Theologie ausmachen, aber deswegen doch nicht unbedeutend für diese sind. Als solche Komplexe begegneten uns die christliche Tradition von Taufe und Geistverleihung, die Vorstellung von Erleuchtung und Geisteinstrom, der stoische und jüdisch-alexandrinische Gedanke vom Pneuma im Menschen und die Engelpneumatologie. Sind seine Konzeption von der »Formung« durch den Geist und sein Pneumatikerbegriff ebenfalls aus der Rezeption und Weiterbildung einer ihm begegnenden Anschauung zu erklären?

Das kann eine Untersuchung der valentinianischen Pneumatologie und ihrer Hintergründe zeigen. Dann ließe sich die eigentümlich gespaltene Bedeutung von Clemens' Aussagen über den Geist aus der Auseinandersetzung mit den Valentinianern erklären. Aber die traditionsgeschichtliche Frage führt auch über diese noch zurück und verweist uns auf ein bestimmtes »Milieu« in Alexandrien, in welchem über die Pneumatologie reflektiert wurde. Von daher scheint Clemens letztlich beeinflußt zu sein, so daß man erklären kann, warum seine pneumatologischen Aussagen zwar kein Fremdkörper in seiner Theologie sind, aber auch nicht deren Zentrum bilden.

II. GEISTWIRKEN UND MENSCHLICHE VOLLKOMMENHEIT BEI ORIGENES

1. Die Situation des Menschen in der Welt und sein Pneuma

Wenn man Origenes' pneumatologische Aussagen im Rahmen seiner Anthropologie betrachtet, erfaßt man zwar nicht die ganze Breite seiner Vorstellungen vom Heiligen Geist, bekommt aber in der Fülle eines scheinbar disparaten Materials eine einheitliche Linie zu Gesicht und erfährt, welche Funktion die Pneumatologie im Aufbau seiner Theologie hat. Daß Origenes als Systematiker zu gelten hat und alle wichtigen Gedanken aus dem von ihm entworfenen System heraus verstanden werden müssen, wird dabei vorausgesetzt.[1] So wären denn seine Ansichten über den Heiligen Geist für die Rekonstruktion seiner Theologie belanglos, wenn ihr konstitutiver Zusammenhang mit dem System nicht bestimmt werden könnte.

Seine Anthropologie ist eng auf das System bezogen, das er zur Erklärung der Welt, und das heißt für ihn: zur Erhellung des Grundes, Sinnes und Zieles menschlicher Existenz erstellt hat. Gerade die Anthropologie erweist, daß Origenes' System und seine »Frömmigkeit« nicht auseinanderklaffen. Jenes stellt sich – nach Hal Kochs bekanntem Vergleich – wie eine Ellipse mit Gott und den durch ihren freien Willen bestimmten Vernunftwesen als Brennpunkten dar.[2] Daraus ergibt sich die Einheit von Anthropologie und Soteriologie. Die Geschichte und das Sein des Menschen werden bestimmt durch einen Dreitakt: Ursprüngliche Verbundenheit mit Gott, Abfall von ihm, jetziges Leben als Rückkehr zu ihm.[3] Begleitet wird diese Geschichte durch Gottes erziehende Vorsehung, die im Logos Gestalt annimmt.

---

[1] Vor allem gegen die französische Origenesforschung ist dieser Gesichtspunkt zu betonen, den Kettler in seinem Origenesbuch wieder nachdrücklich geltend gemacht hat. Damit soll nicht gesagt werden, daß Origenes' Denken frei von Spannungen sei. Es muß als durchaus komplex gelten, wenn man an die Fülle des von ihm aufgenommenen theologischen, exegetischen und philosophischen Materials denkt und an die Spannung zwischen erbaulicher und wissenschaftlicher Ausrichtung seiner Arbeiten. Aber die Einheit hinter allem ist mit seinem System gegeben, das er stets vor Augen hat. Er ist nicht bloß ein Erbauungsschriftsteller.

[2] Pronoia S. 25; Art. Origenes Sp. 1054f.

[3] Etwas anders Harnack, Lehrbuch Bd. 1, S. 662 in seiner großartigen Zusammenfassung des Systems (S. 666–695).

Gott ist die »archē« von allem und hat durch sein ewiges Abbild, den Logos (sein erstes Geschöpf), in Ewigkeit einen Kosmos geistiger Wesen erschaffen. Origenes nennt sie λογικά oder νόες, λογικαὶ φύσεις, gelegentlich λόγοι, seltener πνεύματα oder λογικὰ πνεύματα.[4] Sie gelten ihm als absolut körperlos und einander völlig gleich (ohne daß ihre potentielle Individualität darunter litte). Die Differenzierung tritt erst als Folge des Falls ein.[5] Sie sind mit Gott verwandt[6], wie Origenes in verschiedenen Gedankengängen darlegt. Als Abbilder seines Abbildes haben sie an ihm teil. Als Logika besitzen sie wie er Logos. Ihr Wesen ist Nus, wie es auch für ihn gilt. Darum besteht ihre Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26) in diesem geistigen Zustand. Mit Ps 81,7 bezeichnet Origenes sie mitunter auch als »Götter«.

Konstitutiv für sie ist ihre Ausstattung mit einem freien Willen. So äußert sich ihre Göttlichkeit wesentlich in ihrem fortwährenden Hinstreben zu Gott.[7] Der »Fall«, und damit der Ursprung des jetzigen Seins, hat sich daraus ergeben, daß einer von ihnen in diesem Streben erschlaffte, in der Liebe zu Gott erkaltete und alle — nur der präexistente Jesus nicht — ihm gefolgt sind. Zur Strafe dafür sind sie — unter Verlust ihrer ursprünglichen Reinheit — in die Materialität inkorporiert worden. So ist die sichtbare Welt entstanden, der strikte Gegensatz zur geistigen, in welcher sie vorher existierten. Die ursprünglich Gleichen differenzierten sich je nach der Tiefe ihres Falls zu verschieden gearteten Wesen von abgestufter Körperlichkeit.

Der Fall bedeutet also die *Mensch*-Werdung. Diese besteht aber nicht nur in der Verbannung in die Leiblichkeit. Unter einem anderen Aspekt beschreibt Origenes dieselbe Sache (das Erkalten in der Liebe zu Gott) als »Abkühlung« der »nóēs« zu »psychai«, dabei eine geläufige Etymologie aufnehmend. Die materielle Welt ist einerseits Ort der Strafe, andererseits—weil Strafe für Origenes Erziehung bedeutet—auch Ort der Läuterung.[8] Daher bildet ihre Erschaffung den ersten Akt von Gottes erziehender Fürsorge. Diese aber hat es darauf abgesehen, den

[4] De princ II,8,3 (Fr 23a); p.160,15: Die Dämonen sind gefallene Pneumata. Damit stimmt dann I,8,4; p.101,28 überein (ordo ... eorum spirituum), wo Rufin die origenistische Diktion bewahrt haben dürfte. Demnach waren (p.102,6 zufolge) die Menschen ursprünglich Pneumata und werden wieder ganz »Pneuma« und sich mit Christus vereinigen. Vgl. ferner II,9,7; p.171,13; II,3,7; p.125,8f.

[5] Z. B. De princ II,9,6; p.169,27; vgl. auch Kettler, Ewigkeit S. 276f.285 und Art. Origenes Sp. 1696; Preuschen, Art. Origenes S. 585.

[6] De princ III,1,13; p.218,11f; Joh-K. XXXII,18; p.457,8f. Die Aussagen über die propinquitas quaedam (De princ I,1,7; p.24,18ff; vgl. IV,4,10; p.363,29f) und das τι συγγενὲς θεῷ (Ad mart 47; p.42,30) des Nus beziehen sich auf den postlapsarischen Stand, gelten aber genauso für vorher.

[7] Daniélou, Origène S. 211: »... l'esprit créé comme un dieu en perpétuel devenir.«

[8] Vgl. Koch, Pronoia S. 37f.45f.

Fall rückgängig zu machen, die Geschöpfe wieder zu Gott zu führen, die Materialität zu überwinden. Darin besteht das Ziel der Weltgeschichte, und für den Menschen ergibt sich als der Zweck seines Lebens, über sein Mensch-Sein wieder hinauszukommen, »Mehr-als-Mensch« zu werden[9], den Körper abzustreifen, die Seele wieder Geist werden zu lassen, kurzum den göttlichen Stand wiederzuerlangen. In einer solchen aus dem anthropologischen Ansatz seines Systems folgenden Soteriologie, einer auf die Askese zulaufenden Vollkommenheitslehre, hat nun Origenes' Pneumatologie ihren Platz.

Während ursprünglich zwischen Gott und Geschöpfen eigentlich keine scharfe Grenze gezogen werden kann, stehen seit dem Fall die intelligible und die sinnliche Welt im Gegensatz zueinander. Daraus resultiert dann auch der Gegensatz des Menschen gegen Gott; widergöttlich ist sein auf das Materielle gerichtetes Sinnen. Origenes sieht, unter dem Einfluß platonischen und gnostischen Denkens, den Gegensatz zwischen Geistigem und Materiellem als so groß an, daß er den Fall in die Leiblichkeit bzw. die Mensch-Werdung des Nus gleichsam als zweite Erschaffung darstellen kann.[10] Wie Philo stützt er sich dabei auf die Dublette im Schöpfungsbericht Gen 1,26f und 2,7. Aber angeregt zu dieser Differenzierung wird er von Paulus' Satz über den inneren und den äußeren Menschen (2.Kor 4,16), welchen er immer wieder zitiert. Gen 1,26 spricht vom ποιεῖσθαι, Gen 2,7 vom πλάττεσθαι des Menschen. Folglich ist der κατ' εἰκόνα Geschaffene der ποιηθείς, und der Materielle der πλασθείς.[11] Oder mit 2.Kor 4,16: Der innere Mensch ist der geistige, der Mensch, soweit er sich vom Nus bestimmen läßt.[12] Der äußere Mensch ist der leibliche, dem Fleisch ergebene, der Sünder.

Diese Zweiteilung hat grundlegende Bedeutung für die Anthropologie und die Vollkommenheitslehre. Origenes versteht sie nicht als statisch-ontologische Beschreibung, entfaltet sie bezeichnenderweise

---

[9] Dazu sind die instruktiven Ausführungen von H. Rahner, Menschenbild S. 219 bis 231 zu vergleichen.

[10] Die Nähe zu Philo liegt auf der Hand. Doch steht bei Origenes zwischen der Erschaffung des ursprünglichen und der des materiellen Menschen der Fall. Er kennt ferner nicht die Erschaffung eines Prototypen, wie man überhaupt in der geistigen Schöpfung nicht von einer Erschaffung des »Menschen« sprechen kann.

[11] Eine ausführliche Erörterung bietet Origenes im Gespräch mit Heraklides (Dial c H 11,18—24,17); dazu Scherer in SC 67, S. 41 und Kretschmar, Origenes S. 270f. Ferner Gen-H. I,13; p.15,7—13; Cant-K Prol p.63,31—64,14; Jer-H I,10; p.9,1ff; Joh-K XX,22; p. 355,9ff; Mt-K. XIV,16; p.321,23ff; C Cels IV,37; p.307,20ff. Man kann also durchaus von einer doppelten Schöpfung sprechen.

[12] Gelegentlich nennt Origenes ihn den »pneumatischen« (z. B. Dial c H 19,9f.18; Rö-K II,13; MG 14,912 D). Sofern der innere Mensch als Sitz der Gottebenbildlichkeit bezeichnet wird und dasselbe vom Nus gilt, können beide identifiziert werden (z. B. C Cels V,60; p.64,4).

nicht systematisch im Rahmen der Kosmologie, sondern geht vor allem in Predigten auf sie ein. Denn sie kennzeichnet das gegenwärtige Leben des Christen als die Situation, die er immer schon vorfindet und die es in stetem Kampf zu überwinden gilt. Durch sie gewinnt Origenes' Anthropologie ihren dynamischen Charakter.[13] Menschsein bedeutet das Aushalten von transzendental gegebenen Spannungen, bedeutet Kampf und Fortschreiten über sich selbst hinaus.

In diesem Licht muß die Struktur des Menschen, seine Zusammensetzung aus Leib und Seele bzw. Leib, Seele und Pneuma gesehen werden. In dieser äußert sich seine Situation als eines gefallenen Geistwesens. Sein Leib bindet ihn an das Materielle und steht so seinem Ziel im Wege. Die Seele ist — als das »abgekühlte« Geistwesen — der Ort, an dem die Entscheidungen fallen, und als solcher Zentrum der Person. Origenes kann sie mit dreierlei Begriffen charakterisieren: als Pneuma, als Nus und als Psychē im speziellen Sinn. Nach der Bedeutung, die dabei der Pneumabegriff hat, soll im folgenden gefragt werden.

Wir sahen, daß bei Clemens der Mensch aufgrund der Schöpfung Anteil am göttlichen Geist, allerdings nur in gebrochener Weise, hat. Clemens' Lehre vom Schöpfungspneuma steht in einem größeren theologiegeschichtlichen Zusammenhang, denn nach bestimmter jüdisch-alexandrinischer Tradition drückt der Geistbesitz des natürlichen Menschen dessen Gottverbundenheit aus und befähigt ihn zur Gotteserkenntnis. Und nach den auf dieser Tradition aufbauenden gnostischen Anschauungen wird der salvandus durch eben dies Pneuma charakterisiert, welches unmittelbar den göttlichen Wesenskern in ihm darstellt. Wie ordnet sich Origenes in einen solchen Zusammenhang ein? Ist auch ihm das Pneuma im Menschen ein Stück göttlichen Wesens, eine natürliche Verbindung mit Gott?

Zu diesem Problem hat jüngst *J. Dupuis* eine Monographie veröffentlicht. Mit der »religiösen Anthropologie« stellt er dabei ein Stück origenischer Pneumatologie dar, ohne allerdings die nötigen theologiegeschichtlichen Zusammenhänge zu berühren. Er interpretiert Origenes eingehend und bietet eine Reihe vorzüglicher Beobachtungen zur Pneumatologie, doch entscheidende Thesen seines Buches kann man schwerlich akzeptieren. Der präexistente Mensch habe aus Pneuma, Nus und pneumatischem Leib bestanden, der Fall habe ihn dahingehend verändert, daß er jetzt aus dem (durch die Existenz alterierten) Pneuma, der (aus Nus und begehrendem Teil zusammengesetzten) Seele und dem (irdischen) Leib bestehe (Esprit S. 29—38). Das Ziel seines Lebens bestehe darin, die Spannung zwischen Pneuma und Sarx zu überwinden

[13] Vgl. H. Rahners schönen Aufsatz über Origenes' Menschenbild; ferner Lubac, Geist S. 190; Bürke, Urstand S. 10ff; Crouzel, Anthropologie S. 365f.

und zu reiner pneumatischer Existenz zu gelangen (S. 42—61. 193—209. 257). Das könne er mit Hilfe eben seines Pneuma, welches durch die Teilhabe am Heiligen Geist bestimmt, eine Verbindung mit Gott darstelle, wesensmäßig heilig und deswegen stets auf das Gute ausgerichtet sei (S. 72—76. 92—125). Die Geschichte des Menschen sei demnach die Geschichte seines Pneuma (S. 9. 259f), des in ihm von Beginn her angelegten übernatürlichen Prinzips. Mit dieser Darstellung macht Dupuis Origenes im Grunde zu einem Valentinianer. Daß er aber damit unrecht hat, soll wegen der Bedeutung des Themas für unsere Untersuchung kurz dargelegt werden.

1. In der Präexistenz war der Mensch nicht aus Pneuma, Nus und pneumatischem Leib zusammengesetzt, sondern ein einfaches Geistwesen. Dupuis übersieht den Tatbestand, daß es für Origines einen präexistenten »Menschen« strenggenommen gar nicht gegeben hat. Die Geistwesen existierten ausnahmslos als Noës, und das heißt: sie waren nichts als Nus. Ferner gibt es keine Stelle, die eine solche präexistente Trichotomie belegte.[14]

2. In der Präexistenz gab es nur körperlose Wesen, mithin also keinen pneumatischen Leib, welcher sich durch den Fall in einen irdischen Leib verwandelt habe (gegen Dupuis S. 33.35f). Diese These kann auf keinen echten Beleg gestützt werden.[15] Sie ist in Analogie zu der in der Origenesforschung beliebt werdenden An-

---

[14] Dupuis zieht De princ II,8 (= Fr 23b); p.161,2f heran: παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψύξιν τὴν ἀπὸ τοῦ ζῆν τῷ πνεύματι γέγονεν ἡ νῦν λεγομένη ψυχή und findet dort ausgedrückt, das ursprüngliche Leben sei ein Leben »im Geist« gewesen, und zwar nicht im Heiligen Geist, sondern im »pneuma humain au stade de sa préhistoire« (S. 31). Das mag angehen, ist jedoch nicht sicher, wenn man die parallele Stelle in Rufins Übersetzung bedenkt (II,8,3; p.156,23—25), wo erstens von spiritu ferventes und zweitens von den sancti gesprochen wird, also eine Idendifikation des spiritus mit dem Heiligen Geist angesichts der Beziehung, die die sancti sonst zum spiritus sanctus haben, naheliegt. Zudem dürfte hier ursprünglich nicht ζῆν, sondern ζεῖν gestanden haben, weil nur so der hier ausgesprochene Gedanke einer »Abkühlung« Sinn hat. Dann ist der Ausdruck als Bild für die ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott zu fassen, nicht aber als ontologische Aussage zu pressen.

Schon gar nicht kann die Stelle für eine Differenzierung zwischen Pneuma und Nus beim präexistenten Menschen herhalten. Man muß die hier ausgesagte »Abkühlung« im Kontext der anderweitigen Stellen sehen, welche sie von den Noës (also dem je einzelnen Nus) aussagen. Dann zeigt sich, daß Origenes auf die Noës gelegentlich den Begriff »Pneuma« anwandte; geistesgeschichtlich gehört der Gedanke einer »Abkühlung« zur Psyche ja mit dem Wort Pneuma zusammen.

[15] Sie ist nicht neu (vgl. etwa Bürke, Urstand S. 15—17.21.23; Crouzel, Anthropologie S. 377f). Dupuis kann nur verdächtige bzw. gefälschte Stellen aus De princ heranziehen, so z. B. II,1—2; p.111,28—112,25 (S. 33 A.33. Gegen S. 35 A.48: Daß aus dem pneumatischen ein irdischer Leib werde, steht hier nicht.). Der Grundsatz, daß nur die Trinität körperlos zu denken sei, stammt erst von Rufin (vgl. Daniélou, Origène S. 216; Kettler, Origenes S. 22f A.102). Der Ausdruck »soma pneumatikon« (corpus spiritale) begegnet weder hier noch anderswo als auf die Präexistenz bezogen. Daß Origenes' Lehre von der Einkörperung der Geistwesen als Folge des Falls sich mit der Annahme von präexistenten Körpern vertrage und die *Umwandlung* des pneumatischen in einen irdischen Leib meine (S. 36 A.51), stellt eine arge Uminterpretation von dessen Gedanken dar. Gerade der klar bezeugte Gedanke, daß erst

nahme einer eschatologischen Verklärung des Leibes gebildet, läßt sich aber auch so nicht halten. Denn beim echten Origenes sind sowohl die präexistente als auch die endzeitliche Seinsweise durch absolute Körperlosigkeit gekennzeichnet. Daß Rufin an diesem Punkt korrigierte, hat Kettler gezeigt.[16] Was kirchlichen Augen seiner Zeit als »unkatholisch« erscheinen mußte, hat Origenes nicht so deutlich dargestellt, daß jedermann es begreifen mußte. Man darf ihn heute nicht »katholischer« machen, als er war.

3. Wie beim präexistenten »Menschen« Nus und Pneuma ineinanderliegen, so kann man auch beim geschichtlichen beide nicht so säuberlich trennen, wie Dupuis (vgl. S. 32f) möchte.

Dem Hinweis darauf, daß Rufins Übersetzungen gerade in der Wiedergabe der Terminologie nicht immer korrekt seien, wird man zustimmen können. Doch darf er angesichts der Fülle von Belegen für eine Gleichsetzung von Nus und Pneuma nicht als Hilfsmittel dazu dienen, alle derartigen Stellen auszuschalten. Origenes' Terminologie schwankt, nicht selten setzt er Nus und Pneuma gleich. So z. B. Gen-H I,2; p.3,9—13 (mens nostra ..., quae et ipsa spiritus est), wo die Erläuterung sichert, daß im Urtext »Pneuma« stand; vgl. ferner De princ III,4,2;p.266,5; Lk-H XI; p.66,13.17f;67,30. Die nähere Bestimmung des für ihn so wichtigen Begriffes »innerer Mensch« zeigt die Überschneidung. Meist ist dieser ihm der Nus, er kann ihn aber auch allgemein mit der Seele gleichsetzen (C Cels VII,38;p.188,25; VII,46;p.197,28f) oder mit dem Pneuma (Lev-H VII,1;p.372,13f) oder mit Seele und Pneuma (Gen-H I,15;p.19,9f). Gewiß werden durch die Begriffe »Nus« und »Pneuma« Bedeutungsverschiedenheiten signalisiert, aber eine ontologische Trennung beider Größen läßt sich nicht durchhalten.[17] Origenes ist hier zwei verschiedenen Traditionen verpflichtet, die beide dasselbe meinen.

4. Auch Dupuis' für die Anthropologie wie für die Pneumatologie und Trinitätstheologie gleichermaßen wichtige Behauptung, das menschliche Pneuma sei wesensmäßig eine Teilhabe am göttlichen Geist (S. 92—125), läßt sich nicht halten.[18] Sie wird allein schon durch die systematische Aussage De princ I,3,5 zunichte gemacht, wonach der Bereich des Heiligen Geistes sich im Gegensatz zu dem des Logos nicht auf alle Menschen, sondern nur auf die Heiligen erstreckt. Ein Pneuma aber haben alle Menschen. Für es eine Beziehung zum Heiligen Geist anzunehmen, widerspricht De princ I,3,5 und dem Ansatz der origenistischen Pneumatologie.

---

durch den Fall die Noës in Körper gelangen, beweist, daß man unmöglich einen präexistenten Leib annehmen kann, und sei er auch ein pneumatischer.

Simonettis Versuch aufzuweisen, daß Origenes in Gen 2,7 neben der Auslegung auf die Schöpfung des irdischen Körpers die Erschaffung des pneumatischen Leibes — und die Bildung jenes dann erst in Gen 3,21 — gesehen habe (Osservazioni S. 377 bis 380), ist nur schwach begründet. Auch Simonetti nimmt die Rufin'schen Stellen über den körperlichen Zustand in Präexistenz und Eschaton für echt. Darüber hinaus bringt er aber keine Aussage des *Origenes*, die eine solchermaßen differenzierte Exegese anzeigen könnte.

[16] Origenes S. 26—31 (Körperlosigkeit in der Apokatastasis); Ewigkeit S. 285.296 (in der Präexistenz).

[17] Gegen Dupuis und Crouzel, Théologie S. 131.138; Anthropologie S. 366ff.378ff; Gruber, Zoë S. 181 u. a. mit Thomasius, Origenes S. 190.194; Harnack, Lehrbuch Bd. 1, S. 680 A.1; Bardy, Art. Origène Sp. 1534f u. a. — Auch M. Wiles findet in seiner Rezension von Dupuis' Buch (JThS N.S. 20, 1969, S. 316) dessen Beweisgang wenig überzeugend.

[18] Das gilt dann auch für de Lubac, Geist S. 189f; Crouzel, Anthropologie S. 368. 384; Gruber, Zoë S. 179.

Außer der zweifelhaften Stelle Rö-K VII,6 (S. 91 A. 6) kann Dupuis keinen Beleg für seine Annahme beibringen.[19] Die meisten seiner »Belege« (S. 94—97, A. 20—40), welche eine Beziehung des Pneuma des Menschen schlechthin zum Heiligen Geist erweisen sollen (also in den Rahmen der Schöpfungstheologie gehören sollen), sprechen von diesem im soteriologischen Kontext, sind entweder auf die Taufe oder das christliche Leben bezogen, aber nicht auf den natürlichen Menschen. Dasselbe gilt von den Belegen für eine »Vermischung« des Pneuma mit dem Heiligen Geist bzw. eine »Aufnahme« oder »Einwohnung« desselben (S. 94f, A. 26—29; S. 96, A. 31—35). Ganz deutlich ist das für die Vorstellung der »Versiegelung« (A. 36—37), welche auf die Taufe weist. Auch die Belege für ein »Teilhaben« am Heiligen Geist (S. 97, A. 39—40) meinen nur die würdigen Menschen. Im übrigen spricht kaum eine der von Dupuis angezogenen Stellen von einer Teilhabe des *Pneuma* am Heiligen Geist, sondern von einer des Christen insgesamt.

Dupuis' These ist offenbar nach Analogie (und in Konkurrenz) zu der Tatsache gebildet, daß für Origenes jeder Mensch mit seinem Logos (Nus) an dem Logos Christus teilhat. Seine Schöpfungslehre weist aber eine binitarische, keine trinitarische Struktur auf, und deshalb fehlt der Bezug Pneuma — Heiliger Geist nicht zufällig (vgl. S. 136). Eine »Théologie de l'image« läßt sich für diesen eben nicht durchführen.

5. Das menschliche Pneuma ist nicht von Natur aus »heilig« (gegen Dupuis S. 91f. 99.101.108). Die zur Stützung dieser These S. 92, A. 10—16 angeführten Stellen führen den Heiligen Geist als Quelle der Heiligung an, haben aber keinen Bezug auf das natürliche Pneuma. Wiederholt zieht Dupuis Stellen heran, wo Origenes ein πνεῦμα ἅγιον, θεῖον o. ä. erwähnt, und behauptet, dort sei das menschliche Pneuma gemeint — ein unmögliches Verfahren.

6. Daß das menschliche Pneuma »l'instigateur des actes les plus nobles« (S. 75) sei, ist in der Form einer allgemeinen Behauptung richtig. Es als *Helfer* der Seele zu bezeichnen, läßt sich — allerdings nicht besonders sicher — belegen (mit Rö-K II,9;893B; Sel in Ez;p.340,20ff). Aber das Pneuma erscheint nirgends als Helfer des *Nus*.[20]

Origenes beschreibt das menschliche Pneuma nicht als eine Teilhabe am Geist Gottes oder als ein Stück göttlichen Wesens im Menschen. Seine Aussagen über es müssen vielmehr auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit der Gnosis gesehen werden. Mit der Tradition griechischen Denkens hält er daran fest, daß der menschliche Geist Gott verwandt ist. Aber es gibt für ihn keine göttliche Substanz im Menschen, nichts, was »von Natur aus gerettet werden muß«. Der Mensch in all seinen Teilen und Vermögen ist ein gefallenes Geschöpf. Man hat den Eindruck, als weiche Origenes der in jüdischen und christlichen

[19] S. 91 A.7 interpretiert er De princ II,10,7; p. 181,5—8 falsch. Dort wird nicht gesagt, das menschliche Pneuma sei eine Gabe des Heiligen Geistes, sondern, man könne Lk 12,46 als Aussage über die Trennung der Seele vom Heiligen Geist verstehen. Der deutliche Bezug auf die *Taufe* (p.181,7) macht es unmöglich, hier eine schöpfungsmäßige Beziehung des Pneuma zum Heiligen Geist zu sehen. — Auch der nächste Beleg (S. 93 A.17) beweist nicht das Gewünschte. Joh-K XIII,18; p.242,18—21 sagt nichts davon, daß wir durch Teilhabe am Heiligen Geist das pneumatische Leben führen. Vielmehr heißt es da: Wer nicht am lebenschaffenden Geist teilhat und dem, was am Gesetz pneumatisch ist, nicht folgt, ist kein wahrer Anbeter Gottes.

[20] Alle Belege für die Hilfe beim Gebet meinen den Heiligen Geist und nicht das Pneuma. So z. B. De orat II,4 (S. 73 A.75): Daß nur der Heilige Geist gemeint sein kann, zeigt die Verbindung mit II,3 (Geist der Kindschaft = Gebetshelfer) und der Gedanke, daß dieser Geist die Tiefen Gottes erforscht.

Kreisen Alexandriens bekannten Konzeption vom Bestimmtsein des Menschen durch das Schöpfungspneuma nach Möglichkeit aus. So läßt sich jedenfalls seine Auslegung von Gen 2,7, des locus classicus dieser Konzeption, verstehen.

De princ II,8,1; p.153,18f nimmt er Gen 2,7 als Beweis dafür, daß der Mensch eine Seele besitzt (wobei Seele hier die weitere Bedeutung hat). De princ I,3,6; p.58,1—4 sieht er als eine Auslegungsmöglichkeit diejenige an, das »Anhauchen« als Mitteilung einer Teilhabe an Gott aufzufassen. Dementsprechend kann er (C Cels VII,51) mit Sap 12,1 sagen, daß im Menschen Gottes Pneuma sich befinde, welches ihn zu einer begrenzten und unregelmäßigen Gotteserkenntnis befähige (p. 201,28; 202,5f). Ohne den Bezug auf das Erkenntnisproblem stellt er C Cels IV,37; p. 308,17f in Auslegung von Gen 2,7 fest, Gott habe dem Menschen Anteil am unvergänglichen Pneuma gegeben.

Solche Art der Gen 2,7-Exegese liegt auf der Linie dessen, was wir bei Clemens beobachteten. Die Stelle hat aber für ihn nicht dieselbe Bedeutung wie für jenen. Er legt sie meist im Sinne seiner Auffassung von der »zweiten Schöpfung« aus, akzentuiert also die Erschaffung des Leibes für den gefallenen Nus.[21] Im Grunde paßt die Tradition von der Mitteilung göttlichen Geistes in der Schöpfung schlecht zu seiner Lehre, wonach der Mensch in der Präexistenz ein Geistwesen war. Was sie besagt und was er an den genannten Stellen anklingen läßt, gilt ihm eigentlich für den menschlichen Nus. Dieser ist der Träger der natürlichen Gotteserkenntnis; dieser weist eine »gewisse Verwandtschaft« mit Gott auf.[22] Aber mehr auch nicht. Göttlicher Geist im Menschen ist er nicht, wie Origenes in der Auseinandersetzung mit Herakleon Joh-K II,22; p.78,2—5 betont: Der natürliche Mensch wird durch Seele und Körper geprägt, nicht aber durch den Besitz des göttlichen Geistes; wem dieser zukommt, der ist mehr als ein Mensch, ist ein Pneumatiker. Für Origenes gehört also die Beziehung des Menschen zum Gottesgeist nicht in den Rahmen der Schöpfung, sondern der Erlösung.

Wie wenig fixiert im Sinne jener Auslegungstradition sein Verständnis von Gen 2,7 ist, zeigen vor allem zwei Stellen. De princ I,3,6;p.58,4f erwägt er neben der traditionellen Auslegungsmöglichkeit die andere, jene Stelle könne unter der Voraussetzung, daß Adam Prophet war, die Verleihung von Gottes Geist an die auserwählten Heiligen und nicht an alle Menschen meinen.

Joh-K XIII,24;p.247,22ff setzt er sich mit dem für jene Tradition typischen Begriff »emphysema« auseinander. Er muß pneumatisch verstanden werden, d. h. auf das göttliche Pneuma bezogen werden, welches sich, wenn es die Seele des »Heiligen«

---

[21] D. h. er akzentuiert nur Gen 2,7a. Vgl. Joh-K XX,22; p.355,10; Mt-K XIV,16; p.322,3ff; Mt comm ser 50; p.109,1f; Dial c H 11,18ff; Jer-H I,10; p.9,2ff; Gen-H I,13; p.15,10f; Cant-K Prol; p.64,1; Ez-H IV,1; p.362,9f.

[22] De princ I,1,7; p.24,18ff; vgl. IV,4,10; p.363,29f; Ad mart 47; p.42,30—43,8 und C Cels III,40; p.236,21f; IV,85; p.356,17ff; Joh-K XXXII,29; p.474,7—10.

als passende Wohnung gefunden hat, dieser übergibt, um in ihr zu wohnen. Nicht in allen Menschen ist also nach Origenes' Meinung göttlicher Geist, sondern nur in bestimmten auf Grund von deren ethischer Disposition.

Wenn er in Gen 2,7 vor allem die »zweite Erschaffung« (diejenige des Körpers) ausgedrückt findet, dann muß die nach dem Verständnis der älteren Auslegungstradition dort ausgesagte Geistmitteilung im Sinne seines Systems die Inkorporierung des gefallenen Geistwesens meinen, welches er meist als Nus, gelegentlich auch als Pneuma bezeichnet. Dies ist aber nicht gefallener Gottesgeist im Sinne gnostischer Mythen, sondern von vornherein Geschöpf.

Aufgrund der seiner Existenz vorausliegenden »Geschichte« muß der Mensch unter zwei Aspekten gesehen werden: als an das Irdische gebunden, aber mit der Möglichkeit ausgestattet, diese Gebundenheit zu transzendieren. Aus dem Geistwesen ist ein Mensch entstanden, dessen Zusammensetzung Origenes in verschiedenen Schemata beschreibt, welchen aber immer jene zwei Aspekte zugrundeliegen.[23] Wenn er ihn aus Leib und Seele zusammengesetzt nennt, versteht er »Seele« im weiteren Sinne und begreift dabei — gemäß seiner Theorie der »Abkühlung« — den Nus mit ein.[24] Dasselbe Schema liegt zugrunde, wenn er das Pneuma als Teil der Seele beschreibt.[25] Wenn er ihn aus Nus, Seele und Leib zusammengesetzt nennt[26], kann dahinter nicht die Theorie der »Abkühlung« und Verwandlung, sondern nur die Theorie der Inkorporierung des anscheinend unveränderten Nus stehen. Das gleiche gilt für die am häufigsten genannte Trichotomie Pneuma — Seele — Leib, denn Nus und Pneuma sind Wechselbegriffe.

In der Seele wird die komplexe Situation des geschichtlichen Menschen manifest. De princ II,8 und III,4 handelt Origenes im Rahmen

[23] Ob Origenes dichotomisch (so z. B. Bardy, Art. Origène Sp. 1534f) oder trichotomisch (so z. B. Harnack, Lehrbuch Bd. 1, S. 679) lehrt, ist dabei ein sekundäres Problem.

[24] Es ist dann der höhere Seelenteil, die λογικὴ ψυχή (z. B. Ad mart 47; p.42,30). Wenn die Seele als Trägerin der Gottebenbildlichkeit bezeichnet wird (C Cels VI,63; p.133,13f.134,11f; vgl. Lk-H VIII; p.48,7ff), ist damit der Nus gemeint. So auch in De princ III,4,1; p.263,21: ex anima constamus et corpore ac spiritu vitali, wo mit letzterem nicht der Nus gemeint ist (so Bürke, Urstand S. 18 A.151), sondern die niedere Seele (mit geläufigem Begriff als Körperpneuma bezeichnet).

[25] De princ II,1,2; p.108,1f setzt er Seele und Pneuma gleich, De princ III,4,1; p.263,21 subsumiert er es zusammen mit Nus unter den Oberbegriff Seele, De princ II,10,7; p.181,5.12ff nennt er es den besseren Teil der Seele. Wenn er Joh-K II,22; p.78,2—5 gegen Herakleon betont, der Mensch werde nicht durch göttliches Pneuma charakterisiert, sondern durch Leib und Seele, dann heißt das ja nicht, er habe kein Pneuma, sondern dieses wird als Teil der Seele verstanden.

[26] So z. B. Ad mart 47; p.43,9f; C Cels VII,4; p.156,4f; De orat 24,2; p.353,24f; 27,9; p.369,4ff; 28,2; p.376,16ff.

des zweiten Durchgangs der durch sein System gegebenen Themen über das Wesen der Seele als das Wesen des Menschen.[27] Die Beschreibung und Analyse von dessen gegenwärtiger Lage führt ihn auf die Differenzierung des »höheren« Teils im Menschen. In der Seele sind einerseits ein rationales Moment und andererseits die irrationale Vitalkraft, und zwar nicht als ein genau verrechenbares Nebeneinander, sondern als ein dynamisches In- und Gegeneinander. Die Seele ist wesensmäßig unvollkommen (p.154,24f), und Origenes stellt sich die Frage, ob Gott sie so geschaffen habe oder ob sie aufgrund des Falles so sei. Das seine Theologie bestimmende Motiv der Theodizee führt dazu, die gegebene anthropologische Struktur mit dem Abfall von der ursprünglichen Vollkommenheit zu erklären, also aus dem freien Willen herzuleiten. Die Seele ist degenerierter Nus (II,8,3—4; p.155,7—162, 10).[28] Dabei besteht die Degeneration in der Zusammensetzung von Vernunft und animalischer Vitalkraft. Die Seelen der Menschen sind nicht alle gleich, sondern haben verschiedene Grade jener ursprünglichen »Wärme« bewahrt, d. h. sie haben eine verschieden stark ausgeprägte Vernunft (II,8,4; p.162,1—7). An diese Feststellung schließt Origenes eine kurze Untersuchung über Jesu Seele an, wo er vorangehende Bemerkungen präzisiert.[29] Aufgrund von Joh 12,27; Mt 26,38; Lk 23,46; Mt 26,41 muß von der Seele ein Pneuma unterschieden werden, und die dort beschriebenen Affekte müssen ersterer zugeschrieben werden. »Anima« und »passio« hängen zusammen, der »spiritus« aber (*er* wird Gott zurückgegeben, nicht die Seele) ist »willig«, das heißt — wie der Gegensatz zum »schwachen« Fleisch zeigt — bereit zum Guten. Die Seele ist beides nicht, steht in der Mitte zwischen Fleisch und Geist (p. 162,11—21).[30]

Das wird De princ III,4 näher entfaltet in einer für dieses Werk typischen Diskussion über die Frage, wie der Hang zum Schlechten psychologisch zu erklären sei. Origenes setzt sich mit zwei Gegenpositionen auseinander, die er beide nicht verwirft, aber auch nicht akzeptieren kann: mit der gnostischen Lehre von den zwei Seelen (vgl.

[27] De princ setzt sich aus einer Reihe ursprünglich selbständiger Lehrvorträge zusammen (vgl. Harl, Recherches S. 62f), wobei Origenes' System als Gliederungsprinzip dient (vgl. Kübel, Aufbau S. 39). Buch I—III ordnen die Traktate nach dem Schema: Vater, Sohn und Geist, Mensch und Kosmos und behandeln sie in einem ersten Durchgang stärker unter dem Blickwinkel der Präexistenz (I,1; 2; 3—4; 5—8), in einem zweiten stärker unter dem Blickwinkel der Geschichte (II,1—3; 4—5; 6; 7; 8; 9—10; 11; III,1; 2—4; 5; 6).

[28] S. dazu Kettler, Origenes S. 19—21.

[29] Da er diese christologische Betrachtung parallel zu der anthropologischen geführt hat, kann sie verallgemeinert werden.

[30] Die bei Origenes häufige Trichotomie Pneuma-Seele-Leib erscheint hier im systematischen Zusammenhang mit deutlichem Bezug auf die *Ethik*.

dazu S. 25f) und dem vulgären Leib-Seele-Dualismus. Das Problem entsteht an der Exegese paulinischer Aussagen wie Gal 5,17 und Rö 7, 14–20 über den ethischen Zwiespalt innerhalb des Menschen und an dem paulinischen Begriff der Sarx. Während die Gnostiker mit dem Argument, das Fleisch selber könne keinen Willen haben, neben der höheren »himmlischen« Seele eine anima carnalis postulieren, legt Origenes Wert auf die Feststellung, daß der Wille dem Fleisch oder dem Geist sich zu fügen gezwungen sei und entweder als Wille des Fleisches oder Wille des Geistes qualifiziert sei (III,4,2; p. 267,8ff). Er muß demnach mit der Seele identifiziert werden, deren Situation in III,4,3; p. 267,25ff beschrieben wird:

Sie ist ethisch neutral, befindet sich damit aber in einer eigentlich unmöglichen Stellung. Denn sie *muß* entweder dem Geist oder dem Fleisch anhangen. Damit hat Origenes auf die gnostische Lösung geantwortet, ohne es direkt auszusprechen. Die Antwort entspricht seinem System. Die Seele, das Personzentrum, wird bestimmt durch den freien Willen, welcher sich zum Guten oder Bösen wenden muß. Nur – und hier kommt Rö 7 ins Spiel (das Tun dessen, was man nicht will) – sind dies beides keine von außen herangetragenen Möglichkeiten, sondern zwei »Mächte« *innerhalb* des Menschen, zwischen denen er selber zu wählen hat. Aber es ist auch nicht so, daß *zwei* Willen im Menschen vorhanden wären und zwei verschiedene Kräfte sich unmittelbar bekämpften. Gegen die gnostische Lösung liegt Origenes an der Einheit der Seele und ihrer Willensfreiheit. Die Situation ist also kompliziert, und deshalb kann er auch den vulgär-dualistischen Lösungsversuch nicht akzeptieren, daß der Mensch von seiner Körperlichkeit her zum Schlechten getrieben werde (III,4,4–5; p.269,19–270,17).[31] Es gibt für ihn trotz aller Minderwertigkeit des Körpers nichts an sich Schlechtes. Die Seele ist ihm – als Sitz des Wollens, der Triebe und der Bewegung – der Ort der Entscheidung. Das Pneuma ist das Gute bzw. die Möglichkeit zum Guten im Menschen.

Eine weitere Stelle verdeutlicht das Verhältnis von Seele und Pneuma. Joh-K XXXII, 18;p.455,17–31 setzt Origenes sich bei der Auslegung von Joh 13,21 (ὁ Ἰησοῦς ἐταράχθη τῷ πνεύματι) mit der Frage auseinander, wieso Jesu Pneuma von Affekten tangiert werden könne. Zur Lösung zieht er den Vergleich mit Joh 12,27 heran und beruft sich auf den in der Schrift grundlegenden Unterschied zwischen Seele und Pneuma. Jene ist ein ethisch neutraler Faktor, kann tugendhaft oder schlecht sein. Dieses dagegen ist unempfindlich für Affekte und kann nicht schlecht sein. Aus ihm kommen die guten Taten, die »Früchte des Geistes«, während die

[31] An beiden Lösungen sieht Origenes etwas Richtiges, lehnt sie aber beide ab, weil sie zu der unmöglichen Annahme führen, Gott hätte etwas ihm Feindliches geschaffen, und zwischen einem von Natur aus geretteten und einem von Natur aus verlorenen Element im Menschen trennen (hier der Körper, dort die anima carnalis; p.270,20.23ff).

schlechten aus dem Fleisch kommen. Ist ein Mensch schlecht, dann deswegen, weil sein Pneuma »verhärtet« ist, d. h. beim moralischen Akt ausgeschaltet wird.[32] Die Affekte erwachsen der Seele aus dem Körper, beherrschen kann sie sie mit Hilfe des Pneuma.

Diesen Gedanken, welcher die grundsätzliche Aufteilung des Menschen in einen schlechten, einen mittleren (bestimmbaren) und einen guten Teil voraussetzt, spricht Origenes oft aus. Weil das Pneuma der Seele und damit dem Menschen hilft[33], weil es das Organ für das Gute ist[34], herrscht *es* im vollkommenen Menschen, im Heiligen, eben weil dessen Leben ganz durch das Gute bestimmt wird.[35] Damit stoßen wir an die Grenze zur eigentlichen Pneumatologie.

Der Mensch gehört zwei Bereichen an, dem irdischen und dem geistigen. In ihm befindet sich nichts Göttliches als Substanz. Sein Geist ist er selber als Mensch. Aber sofern der Geist zur präexistenten Umgebung Gottes gehörte, hat er auch jetzt noch eine wesenhafte Beziehung zu ihm. Und zwar stellt er (als Nus oder Pneuma) unter den Bedingungen der Existenz das menschliche Organ für die Ausrichtung auf Gottes Welt dar. »Nus« meint dabei vor allem sein kognitives Vermögen (die Ausrichtung auf das Wahre), und »Pneuma« meint im wesentlichen sein moralisches Vermögen (die Ausrichtung auf das Gute), wobei beides Aspekte der Ausrichtung auf Gott sind. Das menschliche Pneuma ist also kein statisches Element der Gottverbundenheit[36], sondern Ausdruck seiner Hinordnung auf die Transzendenz.

Pneuma und Nus sind bei Origenes im allgemeinen austauschbare Begriffe. Den einen übernimmt er aus der philosophischen Sprache, den anderen aus Paulus und der jüdisch-gnostischen Tradition Alexandriens.

Und doch erscheinen hin und wieder bestimmte Bedeutungsnuancen, welche es verständlich machen, daß er beide Begriffe verwendet. Er differenziert nicht so, daß Pneuma der spezifische Begriff für die Beziehung des Menschen auf Gott wäre (wie es in der jüdisch-christlichen Tradition dieses Begriffs vielfach der Fall ist); denn

[32] Das exegetische Problem löst Origenes so: Die Worte ἐταράχθη τῷ πνεύματι zeigen im Gegensatz zu Joh 12,27 (ἡ ψυχή μου τετάρακται) an, daß dort nicht — wie hier die Seele — das Pneuma affiziert wird; es heißt nicht τοῦ πνεύματος, ist also kein Affekt des Pneuma, sondern τῷ πνεύματι (als Dativus commodi): der Affekt entsteht für das Pneuma, nämlich daß es über ihn herrscht.

[33] Ez-H I,16; p.340,2ff (= Sel in Ez; p.340,25f).

[34] Es ist der Führer der Seele zur Tugend (Lev-H II,2; p.293,3f). Deswegen kann Origenes von ihm auch sagen, daß es nicht sündige (p.292,20); sündigen tut die Seele.

[35] Joh-K XXXII,18; p.456,4ff: Der ἅγιος lebt πνεύματι; all sein Tun wird durch das Pneuma bestimmt, so daß es zum Personkern zu werden scheint. — Mt-K XIV,3; p.279,10—18: In den Schlechten herrscht die Sünde, die Seele folgt den Begierden des Körpers; in den Vollendeten aber »ist das Pneuma zur Herrschaft gekommen« und zieht auch den Körper in eine sittliche Harmonie.

[36] Kein »élément divin présent à l'âme«, wie Crouzel, Théologie S. 131 (vgl. Anthropologie S. 366) meint.

einen Bezug zu Gott hat auch der Nus, weil er Abbild des Bildes Gottes ist. Er differenziert vielmehr mitunter — keineswegs regelmäßig und immer![37] — so, daß Pneuma auf das Ethische hingeordnet ist und Nus auf das Intellektuelle.

Stellen, an denen Pneuma als das rationale Vermögen zum Guten erscheint, haben wir schon oben betrachtet. Genannt seien ferner Joh-K I,31;p.40,33ff; Mt-K XIII,16; p.219;28ff; XIV,3;p.279,10ff; Lk-H XI;p.68,9f.16ff.

An Belegen für die Fassung des Nus als des kognitiven Vermögens seien genannt: C Cels V,60;p.64,4; VI,20;p.90,20; VI,66;p.136,21.25f; VII,33;p.184,2f; Ad mart 47;p.43,7f; De orat 17,2;p.339,18; 25,2;p.358,11f; Joh-K I,25;p.31,1; I,38;p.49,5f; VI,35;p.144,18; XXXII,10;p.442,11; Mt-K XVII,19;p.640,17. — De orat 24,2;p.353, 25 heißt es: Die Eigenart des Nus ist sein θεωρητικός-Sein. Origenes bringt im allgemeinen sittliche Beurteilungen oder Entscheidungen nicht mit ihm in Verbindung, und andererseits erscheint das Pneuma nur selten als ein Organ der Erkenntnis (z. B. Joh-K XXXII, 18;p.456,13; Lk-H XXII;p.135,5).

Zusammenfassung: Das Geschick des Menschen ist die Geschichte seiner Seele.[38] Einst war sie Geist und bei Gott, heute ist sie zusammengesetzt aus verschiedenen Elementen und hat einen ambivalenten Charakter. Das Pneuma in ihr richtet den Menschen auf das Gute — und damit auf Gott — aus, wenn es sein Leben beherrscht. Aber auch es unterliegt den Folgen des Falles und kann sich deshalb im Kampf gegen die Sarx nicht allein durchsetzen. Es bedarf dazu der Hilfe Gottes (Lev-H III,4; p.307,19—22) oder des Heiligen Geistes (Lk-H XI; p.68,5—9. 15—26; Rö-K VII,6; 1119B). Auch es muß erlöst werden (Dial c H 7,5.12ff).[39] In diesem als ethischem Erziehungsprozeß verstandenen Erlösungsvorgang soll der ursprüngliche Abfall von Gott rückgängig gemacht werden. Die Seele muß ihren ambivalenten Charakter aufgeben und wieder das werden, was sie war: Geist (De princ II, 8,3; p.158,23—159,2). Sie wird es mit Hilfe der göttlichen Paideia, und bei solcher Umformung des Menschen spielt der Heilige Geist nun eine Rolle, welche es im folgenden näher zu untersuchen gilt.

[37] Deshalb schreibt Crouzel dem Pneuma ebenso die activité morale wie die connaissance mystique zu (Anthropologie S. 367). Aber aufs ganze gesehen überwiegt doch der erste Aspekt sehr stark.

[38] Und nicht diejenige des Pneuma, wie Dupuis meint. Das ist vielmehr die gnostische Anschauung. Nach A. Dempf, Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur, Stuttgart 1964, S. 55 wäre »Nus« bei Origenes das, was in späterer Zeit als »Person« formuliert wird. Aber das gilt doch nur, sofern der Nus Teil der Seele ist.

[39] Mit diesem Gedanken steht Origenes in einer älteren Tradition, wie der Vergleich mit Qumran, Paulus, dem Apokryphon Johannis und einigen Valentinianern zeigt.

2. Bekehrung und Geistempfang

a) Origenes' Auseinandersetzung mit der traditionellen Verbindung von Taufe und Geistmitteilung

Wir sahen im Zusammenhang des I. Teils, wie verbreitet und verfestigt im 2./3. Jh. die Vorstellung von der Bindung des Geistempfangs an die Taufe war. Sie muß für Clemens' wie für Origenes' Pneumatologie als Hintergrund gesehen werden. Doch während jener auf ihr seine Pneumatologie aufbaut, setzt sich dieser bei deren Entfaltung kritisch mit ihr auseinander.[1] Er bindet die Geistmitteilung nicht so eindeutig an die Taufe, obwohl er mitunter auch diese traditionelle Meinung vertritt. Er ändert sie meist dahingehend ab, daß die Geistverleihung mit dem ganzen Vorgang der Bekehrung zum Christsein verknüpft wird; und der ist für ihn im wesentlichen ein ethischer.

Eine Aussage wie Joh-K XXXII,7; p.436,20—23 (im Rahmen einer weitschweifigen Auslegung der Fußwaschungs-Perikope) faßt seine Ansicht recht typisch zusammen: »Denen, die vor den Menschen schon rein geworden sind und gebadet wurden mit Jesu Taufe und von ihm die Füße gewaschen bekamen, kann auch der Heilige Geist einwohnen.« Voraussetzung ist also die Reinheit nach menschlichen Maßstäben. Aufgrund deren[2] erhält man schließlich den Geist. Der eingeschobene Gedanke der Fußwaschung zeigt, daß Taufe und Geistmitteilung nicht in einfacher Kausalität miteinander zusammenhängen. Denn mit ihm wird auf das christliche Leben nach der Taufe angespielt, und man sieht daraus, wie wenig Origenes an der Taufe als einem abgeschlossenen Akt mit sakramentaler Wirkung liegt.

Seine Tauflehre muß in ihrer Ausrichtung auf die Ethik, eingebettet in seinen umfassenden Synergismus, gesehen werden.[3] Man kann dann der Taufe als isolierter Größe nicht eine *grund*legende Bedeutung für die Entfaltung seiner Theologie beimessen. Sie als »das eine, große, alles entscheidende Ereignis im geistlichen Leben«[4] erweisen zu wollen,

[1] Darum kann man Swetes Feststellung: »Of the work of the Spirit in the Sacrament of Baptism Origen speaks as Tertullian or Cyprian might have spoken« (Spirit S. 134) durchaus bezweifeln.

[2] Das ὡς ist kausal; der Unterschied zwischen dem Perfekt im ersten Glied, den folgenden Aoristen und dem Präsens ist zu beachten — eine deutliche Stufenfolge.

[3] Harnack, Lehrbuch Bd. 1, S. 692: »Ein Ineinander von Gnade und Freiheit auf dem Boden der Freiheit.« Das gilt nicht nur für die eigentliche Gnadenlehre, sondern für das ganze Gott-Mensch-Verhältnis. System und Frömmigkeit sind auf die Ethik ausgerichtet.

[4] H. Rahner, Taufe S. 208. (Er trägt gelegentlich in Texte, die die sakramentale Neuwerdung bezeugen sollen, den Bezug zur *Taufe* erst ein, so S. 210 zu Nu-H XII,4; p.105,16; S. 213 zu Cant-K IV; p.224,1ff.) Sein in der Auseinandersetzung

hat keinen Anhalt an den Texten. Sie bedeutet für Origenes — anders etwa als für Paulus — nicht die tiefe Zäsur im Leben, sondern eine (allerdings fundamentale) Durchgangsstufe im Prozeß der Hinwendung zu Gott. Einen abrupten Bruch mit der Sünde kennt er nicht.[5]

Er betont oft den alten, der christlichen Praxis zugrundeliegenden Gedanken, daß der zur Taufe Kommende rein von Sünden sein müsse (vgl. neben Joh-K XXXII,7 z. B. C Cels III,59f). So ermahnt er die Katechumenen in Lk-H XXI: Tut Buße, zeigt *vor* der Taufe bereits ein neues Leben, rein von allen Lastern. Dann erhaltet ihr in der Taufe die Sündenvergebung. Wer noch mit Sünden zur Taufe kommt, erhält sie nicht (p.129,1—10).[6] Auf der anderen Seite aber findet man bei ihm viele Aussagen über die Beseitigung der Sünden *in* der Taufe, worin traditionelles kirchliches Denken sich bei ihm auswirkt: Man wird *durch* die Taufe rein und damit ein neuer Mensch; in ihr vollzieht sich die »Wiedergeburt«.[7] Die Einheit der scheinbar widersprüchlichen Aussagen liegt darin, daß man vor der Taufe »rein« sein muß und diese dann die Reinheit bekräftigt. Darum nennt Origenes sie (C Cels III,51; p.247,10) τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκάρθαι und (Joh-K VI,33; p.142,28) σύμβολον... καθαρσίου ψυχῆς.

Als »Symbol der Reinigung« ist sie mehr als die bloße Bestätigung eines vom Menschen geschaffenen Tatbestandes durch Gott; sie ist indessen weniger als ein Sakrament, welches durch seinen Vollzug wirkt, was es verheißt. Dem Ablegen der Sünden durch den Menschen korrespondiert die Sündenvergebung seitens Gottes (Lk-H XXI; p.129, 1—12). Die menschliche Haltung hat ausschlaggebende Bedeutung[8], deswegen ist die vorher erforderliche Reinigung mehr als nur der Erweis der »Würdigkeit« im Sinne der antiken Mysterien oder als »Disposition« für den Sakramentsempfang im späteren katholischen Sinne.[9]

---

mit W. Völker vorgetragenes Programm, das »Katholische«, Sakramentale (S. 205, vgl. S. 221f) an Origenes aufzuzeigen, läßt sich dadurch nicht eben überzeugend verwirklichen, daß diesbezügliche Aussagen »mühsam aufgesucht« werden müssen (S. 206). Da ist es besser, sich an das zu halten, was bei Origenes klar zutage liegt.

[5] Vgl. Völker, Vollkommenheitsideal S. 43. Zum Vergleich mit Paulus sind auch K. H. Schelkles Feststellungen zu vergleichen (Taufe und Tod. Zur Auslegung von Röm 6,1—11; jetzt abgedruckt in: Wort und Schrift, Düsseldorf 1966 [S. 216—226], S. 218f.221); danach wendet Origenes die stärker »sakramental« gemeinten Aussagen ins Ethische, worin er sich charakteristisch von anderen Vätern unterscheidet.

[6] Vgl. Lk-H XXII; p.135,15ff: Wer nicht vor der Taufe seine alte Bindung an die Welt verläßt und einen neuen Zustand erreicht, kommt vergeblich. — Desgleichen Lev-H VI,2; p.361,7ff (*prius* debetis ... purgari). — Joh-K VI,22; p.132,30ff.

[7] Ex-H V,5; p.190,16f; Mt-K XV,23; p.417,17ff; Cant-K IV; p.226,16f; Nu-H VII,2; p.39,26f; Jos-H XV,5; p.388,22ff; Ad mart 30; p.26,20f.

[8] Darum kann es Joh-K VI,33; p.142,21 heißen, der Nutzen der Taufe hänge vom guten Willen des Täuflings ab.

[9] Letzteres betont mit Recht Teichtweier, Sündenlehre S. 312. Anders dagegen Daniélou, Origène S. 67f.

Denn Origenes sieht das Taufgeschehen nicht als einmaligen, abgeschlossenen Akt, sondern nur dann als gültig an, wenn es — als die grundlegende Reinigung — in ein reines Leben einmündet, in welchem die Taufgnade immer neu bewahrt werden muß. Wenn man nicht weiter sündigt, bleibt die »Schande Ägyptens« abgewaschen; sündigt man wieder, kehrt der alte Schmutz noch stärker zurück (Jos-H V,6; p.319,9ff).

Bei solcher Reinigung lassen sich menschliche Aktivität und göttliche Gnade nicht voneinander trennen. Dann versteht man, warum Origenes neben der schärfsten Betonung ihrer ethischen Komponente sakramental klingende Aussagen über sie als Bad der Wiedergeburt machen kann. Die sittliche Reinigung ist der Aspekt des Taufgeschehens coram hominibus[10], das Taufbad der Aspekt coram Deo, Hinweis auf einen hinter dem Sichtbaren liegenden Sachverhalt. Darin, daß Origenes das Taufgeschehen stärker als »Reinigung« denn als »Neuwerdung« beschreibt[11], zeigen sich die Ausrichtung auf die Ethik und sein Synergismus. Dächte er es als wirklich sakramentale Handlung, stünde der Gedanke der Neuwerdung stärker im Mittelpunkt.

Was er über die Gabe des Heiligen Geistes an den Bekehrten ausführt, paßt in die ethisierende Interpretation der Tauftradition hinein. Seine Ausführungen zerfallen in einen Aussagenkreis, wonach der Geist durch das am Täufling vollzogene Geschehen mitgeteilt wird, und einen anderen (häufigeren), welcher die Geistgabe an die sittliche Aktivität bindet. Dieser Gedanke ist der für Origenes typische.

Er kann sagen: Die Gabe des Heiligen Geistes wird »durch die Taufe« gegeben (De princ II,10,7; p.181,7) oder in Abwandlung von Eph 4,4: Fides una est et unum baptisma et unus spiritus, quo *omnes* potantur in baptismo (Jos-H IV,2; p.310,26f). Das liegt in der Bahn der traditionellen Anschauung und klingt nach sakramentaler Vermittlung. Aber *alle* erhalten nach Origenes den Geist gerade nicht, sondern nur Christen, welche bestimmte Voraussetzungen erfüllen! Nach Joh-K VI,33; p.143,4f kommt er zu den Getauften, wenn sie würdig sind; er erfüllt den, der sich bekehrt hat (VI,32; p.141,28f), den, der nach menschlichem Maßstab rein geworden ist (XXXII,7; p.436,20ff). Das widerspricht noch nicht der Tradition, wenngleich Origenes den Gedanken schärfer akzentuiert, als es dort normalerweise vorausgesetzt wird.

In Widerspruch zu ihr setzt er sich aber, wenn er in Konsequenz dieser Interpretation den Grundsatz leugnet, daß jeder Getaufte ipso facto den Geist erhalte. »Nicht alle, die mit Wasser getauft sind, sind auch anschließend mit dem Heiligen Geist getauft«, und zwar des-

---

[10] Vgl. das ὡς ἐν ἀνθρώποις καθαρός in Joh-K XXXII,7; p.436,20.

[11] Gegen Neunheuser, Taufe S. 32.

wegen nicht, weil sie »unwürdig« sind (Nu-H III,1; p.14,3f.7f).[12] Umgekehrt gilt sogar, daß gelegentlich Katechumenen, welche Christi Wort bereits nachleben, den Geist erhalten können (p.14,4ff).[13]

So kann er auch von einem verschieden starken Geistbesitz der Getauften sprechen, wobei die Stärke des Glaubens als Maßstab für den Geistbesitz gilt (Mt-K XIII,18; p.229,28ff). Die Geistmitteilung hängt an der bereits vor der Taufe nötigen Änderung des Lebens: Nisi enim praecedant opera conversionis, non merebimur spiritus gratiam (Hom I. Reg I,5; p.10,10f). Durch den neuen Lebenswandel nähert sich der bislang sündige Mensch Gott, in der Taufe wird seine (vorläufige) Reinheit deklariert, und daraufhin erhält er den Geist. Die Synthese von ethischer Bereitung und Taufgabe tritt fast immer, wo Origenes die Geistverleihung auf das Taufgeschehen bezieht, hervor. Wenn man vorher bereits heilig ist, empfängt man den Geist (Lk-H XXVI; p.154, 5f). Und zwar nicht eigentlich *in* der Taufe, sondern aufgrund des gesamten Bekehrungsvorganges, welcher die Taufe einschließt.[14]

Daraus kann man vielleicht Rückschlüsse ziehen auf die von Origenes vorausgesetzte Taufliturgie, zumindest auf die, welche seiner Theorie entspricht. Kretschmar (Taufgottesdienst S. 133—135, vgl. S. 119) meint — auf Grund der Tatsache, daß sowohl Origenes als auch spätere alexandrinische Quellen nichts von einer postbaptismalen Salbung verlauten lassen —, für ihn habe in seiner alexandrinischen wie in seiner Cäsareenser Zeit der syrische Typ der Taufordnung gegolten, in welchem es keine postbaptismale Salbung gibt und die Geistmitteilung offenbar an den ganzen Taufakt gebunden ist. Allerdings läßt er auf Grund von Rö-K V,8; Lev-H VI,5; De princ I,3,2.7 offen, ob Origenes eine den Geist verleihende Handauflegung gekannt hat (S. 134, A. 297).

Die Struktur der Aussagen über Taufe und Geistempfang machen es wahrscheinlich, daß dieser als mit einem postbaptismalen Ritus verbunden gedacht wurde. De princ I,3,7;p.58,20f spricht deutlich von der Handauflegung nach der Taufe (vgl. Joh-K VI,33;p.143,16). Und auch die Ölritus-Allegorie von Lev-H VIII,11 weist auf einen postbaptismalen geistverleihenden Ritus.

---

[12] Vgl. Joh-K VI,33; p.143,16: (τοῦ πνεύματος) οὐ πᾶσιν μετὰ τὸ ὕδωρ ἐγγινομένου — ein klarer Widerspruch zu der oben zitierten Aussage aus Jos-H IV,2.

[13] Die Ansicht folgt aus Origenes' pneumatologischem Ansatz und ist an dieser Stelle, wo er Apg 10 heranzieht, nicht nur seinem Biblizismus zuzuschreiben.

[14] Das zeigte schon die eingangs zitierte Bemerkung aus Joh-K XXXII,7 (s. o. S. 99). Vgl. De princ I,3,7. In Verbindung einer allegorischen Auslegung von Hes 29,3—5 und einer Jordan-Durchzugs-Typologie faßt Origenes in Joh-K VI,48; p.157,12—22 so zusammen: Durch die Taufe legt man die »Schande Ägyptens« ab und wird deswegen geeigneter, von Gott aufgenommen zu werden. Man erhält »doppelte Charismen« und wird bereit zur Aufnahme des Heiligen Geistes. — Origenes betont hier die Bindung des Geistes an das Taufwasser, weil er auf Jesu Taufe rekurriert. Zur Jordantypologie als Beschreibung der positiven Wirkung der Taufe (Eintritt in Gottes Bereich) s. Daniélou, Liturgie S. 104.108f.114f. In Joh-K VI,46—48 klingt auch die sonst mit der Typologie vom Durchzug durch das Rote Meer verbundene Vorstellung der Reinigung von Sünden an. Beide Typologien lassen sich nicht so deutlich auseinanderhalten, wie z. B. Edsman, Baptême S. 5 A.1 will.

Bei der Darstellung des Zusammenhangs von Bekehrung und Geistempfang kann Origenes den Bezug zur Taufe zurücktreten lassen. So zum Beispiel bei der allegorischen Auslegung des Leprareinigungsrituals von Lev 14, in welchem er die sittliche Reinigung des Menschen und seine Annäherung an Gott ausgedrückt findet (Lev-H VIII,11). Das erste Opferlamm (Lev 14,10) symbolisiert die Kraft, mit welcher der Bekehrte sich gegen die Neigung zum Sündigen wendet, das zweite Lamm seine Reinheit nach Ablegen der Sünden und seine Hinwendung zu Gott. Das weibliche Schaf nach den Lämmern meint die »Fruchtbarkeit« des von Sünden Gereinigten, der sich nun ganz Gott hingibt in einem Leben voll guter Früchte (p.415,3—17). An die sittliche Reinigung schließt die in dem Ölritus von Lev 14,17 ausgedrückte »Reinigung« an (p.416,23ff). Das siebenfache Versprengen des Öls (Lev 14,16) endlich weist auf die Geistverleihung: Post omnia etenim, quae pro purificato celebrata sunt, postquam conversus et reconciliatus est Deo, post immolatas hostias ordinis erat, ut et virtutem super eum septemplicem sancti Spiritus invitaret (p.417,4—6).[15] Durch das Öl, so wiederholt er, wird das donum gratiae Spiritus versinnbildlicht, denn der Vorgang der Bekehrung besteht nicht nur in der Reinigung, sondern auch in der Geistmitteilung. Durch alles zusammen wird der Mensch Gott versöhnt und in den Stand eines Sohnes wiedereingesetzt (p.417,12—17). Die Geistgabe versteht Origenes demnach als ein Zeichen dafür, daß der Mensch neu geworden ist, und zugleich als eine »Belohnung« für seine Anstrengungen. Sie schließt den Bekehrungsvorgang krönend ab.

Die moralischen Anstrengungen vermitteln den Geist: Mit dieser These wendet Origenes sich gegen die herrschende Meinung seiner Zeit. »Der Heilige Geist kommt nur zu den Rechtschaffenen, von den Schlechten bleibt er weit entfernt« (Joh-Fr 37; p.513,5f). »Aber in jenen allein, glaube ich, wirkt der Heilige Geist, welche sich bereits bekehrt und die Wege Jesu Christi beschritten haben, d. h. die in guten Taten sind und in Gott verharren« (De princ I,3,5; p.56,15—18). Und gegen Celsus' geistchristologische Argumentation legt er programmatisch dar, »was wir über den Geist Gottes sagen«; daß Gott nämlich stets denjenigen am Geist Anteil gibt, die als Würdige daran teilhaben können, und sie so zu Söhnen macht (C Cels VI,70; p.139,29ff).

---

[15] Die Verbindung der Geistverleihung mit einem Ölritus deutet hier wohl auf die postbaptismale Salbung hin. Wenn Origenes die Taufe bei dem Vorgang der Bekehrung hier nirgends nennt, aber bei den einzelnen Allegorisierungen vorauszusetzen scheint (so besonders p.416,23ff), dann geht daraus hervor, daß ihm der Geistempfang primär an die Bekehrung und nicht an die Taufe gebunden war. Zum Verständnis des siebenfachen Geistes bei Origenes s. Schlütz Isaias 11,2 S. 81—100, der Lev-H VIII,11 auf die Taufe bezieht (S. 83).

Die Seele dessen, der tugendhaft leben will oder schon im vollkommenen Leben Fortschritte macht, wird mit göttlichem Geist angefüllt (C Cels IV,5;p.278,3—5). In die Seele des »Heiligen«, des »Geeigneten« zieht er ein (Joh-K XIII,24;p.247,22ff). Er ruht nur in denen, die »reinen Herzens«, frei von Sünden sind (Nu-H VI,3;p.32, 22f). Denn dadurch, daß man gerecht und heilig lebt, läßt man ihn sich einwohnen (p.33,6). »Tut würdige Früchte«, so legt er Mt 12,33 aus, »damit ihr durch sie macht, daß der Heilige Geist einwohnt« (Mt-Fr 270,6—10;p.122). »Aber auch ihr«, wendet er sich Lev-H VI,2;p.361,7ff an die Katechumenen, »die ihr die heilige Taufe zu empfangen und die Gnade des Geistes zu verdienen begehrt, müßt zuvor auf Grund des Gesetzes gereinigt sein, müßt zuvor mit Hilfe des gehörten Gotteswortes die angestammten Laster abschneiden . . ., damit ihr Sanftmut und Demut erworben habt und deswegen auch die Gnade des Heiligen Geistes erhalten könnt.«[16]

Zusammenfassung: Anders als Clemens trägt Origenes seine pneumatologische Konzeption nicht als Interpretation der gemeinkirchlichen Auffassung, wonach der Gottesgeist dem Menschen durch die Taufe vermittelt wird, vor, sondern als Korrektur dieser Auffassung. Wenn er die Geistverleihung wie die Taufwirkung an ethische Leistungen des Bekehrten bindet, dann deswegen, weil Theologie für ihn vom Ansatz her mit der Ethik verbunden ist. Aber das gilt ja auch für Clemens, und so könnte der Unterschied beider Konzeptionen nicht zuletzt aus der Wandlung der kirchlichen Situation zu erklären sein: Galt früheren Generationen die Kirche programmatisch als das Volk der Reinen und Heiligen, in das man mit der Taufe als der grundlegenden Zäsur aus der »Welt« heraus eintrat, und war diese Auffassung auch soziologisch einigermaßen begründet, so vertritt Origenes sie nicht mehr ohne weiteres. Er kritisiert die Verweltlichung der Kirche, die sich gerade in der Zeit seines Wirkens stark entfaltet und konsolidiert hat. Die Tatsache, daß in der Kirche seiner Zeit immer mehr bloße »Namenschristen« vorzufinden sind, nötigt ihn, den Begriff des Christseins zu differenzieren und damit neu zu bestimmen: Christ im eigentlichen Sinne wird man nicht durch die Taufe, sondern durch das nach christlichen Maßstäben qualifizierte Leben.[17]

[16] Zu solcher Bindung der Geistmitteilung an das sittliche Verhalten des Menschen paßt es, wenn Origenes bei dem Thema der prophetischen Geistbegabung sagt, die Propheten hätten deshalb den Heiligen Geist erhalten, weil sie das durch ihren Wandel verdient hätten (z. B. De orat 16,3; p.338,5; C Cels V,42; p.46,21; VII,7; p.159,3ff). Das Gleiche gilt für die Apostel. Vom Geist inspiriert ist nur der Heilige, der moralisch Gute (vgl. De princ praef 4; p.11,7; auf Adam bezogen De princ I,3,6; p.58,4f). Deswegen bleibt auf Jesus der Geist ständig, weil er der Reine schlechthin ist (Nu-H VI,3; p.34,6ff).

[17] Damit hängt die Verschiebung gegenüber der im 2./3. Jh. verbreiteten Taufanschauung zusammen: Origenes erwartet nicht, daß alle Getauften von Sünden frei sind (vgl. z. B. 1.Kor-Fr. 13 über die sarkischen Christen; Windisch, Taufe S. 491 nennt es überspitzt die Legitimierung des Sündertums in der Kirche). Er verlangt allerdings nach der Taufe den ständigen Kampf gegen die Sünde, und in diesem Rahmen gewinnt die Buße ihre große Bedeutung für ihn (vgl. Poschmann, Paenitentia S. 425—440; v. Campenhausen, Amt S. 284).

Diese Differenzierung hat Konsequenzen für die Pneumatologie. Denn wenn weiterhin gelten soll, daß Christsein und Geistbesitz zusammenhängen (und daran hält Origenes fest), dann vermittelt nicht die Taufe den Gottesgeist, sondern der neue Lebenswandel, welcher in der Bekehrung beginnt, in der Taufe von Gott akzeptiert wird und sich in einem ständigen Prozeß sittlicher Bemühungen fortsetzen muß. So finden wir bei Origenes, bedingt durch seine Interpretation der zeitgenössischen kirchlichen Lage, eine gegenüber Clemens und anderen frühchristlichen Theologen veränderte Fundierung der Pneumatologie.[18]

b) Der Geistbesitz als Zeichen des neuen Standes

Angesichts der Kritik an der gemeinkirchlichen Vorstellung von der Vermittlung des Geistes durch die Taufe verwundert es nicht, daß Origenes mit dem Gedanken der Neuschöpfung (oder Wiedergeburt) durch den Heiligen Geist in der Taufe nicht viel anfangen kann.[19] Auch hier unterscheidet er sich erheblich von Clemens. *Bewirkte* für diesen der Geist die Umgestaltung zu einem besonderen Menschen, so versteht er ihn als Gabe an den bereits Gewandelten, als *Zeichen* für dessen neuen Stand.

Wir sahen das schon im vorigen Abschnitt bei seiner Auslegung des Leprareinigungsrituals, und auch die S. 104 zitierten Stellen enthalten diesen Gedanken. Oder um noch einmal Joh-K XXXII,7; p.436,20—23 heranzuziehen: Den Gereinigten wohnt der Heilige Geist ein zum Zeichen dessen, daß sie rein sind. Ein und dieselbe Taufe wird nach Lk-H. XXVI; p.154,5ff den Unwürdigen zum Gericht, dem »Heiligen« aber, der sich zu Christus bekehrt hat (vgl. p.153,17ff) zum Heil; und als Ausdruck dieses Heils wird die Geistgabe genannt, welche der Unwürdige nicht erhält.[20]

---

[18] Den Unterschied z.B. zu Paulus läßt exemplarisch Origenes' Auslegung von 1.Kor 3,16 erkennen. Jener gründet dort seine Paränese auf die Feststellung der Tatsache, daß die Christen Tempel Gottes *sind* und der Geist in ihnen *wohnt* (und zwar zunächst unabhängig von ihrer moralischen Qualität aufgrund ihres Glaubens und Getauftseins). Origenes aber macht aus der Tatsachenbeschreibung eine Schilderung des Zieles, welchem der Christ sich durch gottgemäßes Handeln nähern kann: Er *wird* Tempel Gottes sein und den Geist empfangen, wenn er sich entsprechend bereitet (1.Kor-Fr 16,26—29; p.246).

[19] Er spricht nur gelegentlich davon, so z.B. Joh-Fr 36; p.511,27—31; Mt-Fr 11,26f; vgl. Nu-H VII,2; p.39,26f: Wiedergeburt in Wasser und Geist. Lev-H II,2; p.292,5; Ez-H V,1; p.372,10 redet er von reinigender Sündentilgung durch den Geist.

[20] Jer-H II,2f handelt Origenes über das Problem von Sünde und Buße: Die Menge der Kirchenchristen bedarf verschiedener göttlicher Reinigungsmittel, als höchstem des »Geistes des Brennens« (Jes 4,4; gemeint sind die verschiedenen Bußformen). »Deswegen tauft Jesus mit Heiligem Geist und Feuer«, und zwar nicht

Ist der Geistbesitz ein Ausweis des erreichten neuen Standes, so verpflichtet er zu einem ihm gemäßen Leben, damit man ihn durch Sündigen nicht verliert. (Mit diesem Gedanken steht Origenes im Rahmen seiner bisher dargestellten Konzeption wieder auf dem Boden herkömmlicher Anschauungen.) Der Geist, in welchem man für den Tag der Erlösung versiegelt wurde, verlangt, daß man durch einen würdigen Wandel die ihm gemäßen Früchte bringt (De orat 28,3; p.377,4ff). Wird durch den Geistbesitz der neue Stand ausgewiesen, dann verliert ihn konsequenterweise derjenige wieder, welcher durch seine Lebensführung diesen Stand nicht halten kann. »Nehmt von ihm die Mine« (Lk 19,24) versteht Origenes daher von der Geistgabe, die im Sünder nicht bleiben kann, weil er nicht bestraft werden kann, solange er in ihrem Besitz ist (Lk-H Fr. 231; p.327).[21] Klarer kann sie nicht als *Merkmal* des Heilsstandes bezeichnet werden. Mt 12,31 (die Lästerung gegen den Heiligen Geist) legt er in diesem Sinne aus: Jede Sünde kann vergeben werden, sofern sie vor seinem Empfang geschieht; wer aber sündigt, obwohl er den Geist erhalten hat, für den gelten Mt 12,31 und Hebr 6,4—6. »Denn es lästert mit Taten und sündigen Worten gegen den anwesenden Heiligen Geist derjenige, welcher sündigt, obwohl dieser in seiner Seele anwesend ist« (Joh-K XXVIII,15; p.408,13—32).[22]

Die Taufe besiegelt die Reinigung, indem sie Gottes Vergebung mitteilt. Die Geistgabe kennzeichnet die Neuwerdung, sofern diese nicht ein abgeschlossenes Faktum, sondern ein sittlicher Prozeß ist. Wenn im Täufling nach dem Kampf gegen die Sünde sein Pneuma zum Sieg gekommen ist, wird er »pacificus et filius Dei« (Jos-H XV,7; p.393, 15f). Als Ausdruck solcher Gotteskindschaft gilt Origenes der Besitz des Geistes, des πνεῦμα τῆς υἱοθεσίας, wie er im Anschluß an Paulus ausführt. Dabei unterscheidet er sich allerdings charakteristisch von diesem und auch von Clemens. Nirgends nennt er den Geist der Kindschaft im Zusammenhang mit der Taufe.[23] Der Zusammenhang mit

---

denselben Menschen mit beidem, sondern die Heiligen tauft er mit Heiligem Geist, die aber, welche nach dem Empfang des Geistes wieder gesündigt haben, tauft er mit Feuer (p.19,9—15). Dem Sünder steht die Möglichkeit der Buße offen, der reine Christ aber erhält als Zeichen seiner Heiligkeit den Geist und wird deswegen von Origenes an dieser Stelle selig gepriesen.

[21] M. Rauer (p.327 im App.) spricht sich mit Recht für die Echtheit dieses Fragments aus. — Jesu Drohung über die schlechten Haushalter (Lk 12,45ff) bezieht Origenes auf die Strafen für diejenigen, von deren Seelen der Geist sich trennen muß. Von wem sie »nicht richtig verwaltet« wurde, »wird sicher die Gabe des Heiligen Geistes genommen« (De princ II,10,7; p.181,5ff). Derselbe Gedanke findet sich Mt comm ser 57; p.132,12ff.

[22] Vgl. De princ I,3,7; p.59,13ff und Joh-K II,11; p.66,10—17.

[23] Zum Zusammenhang von Taufe und Gotteskindschaft vgl. Nemeshegyi, Paternité S. 182—186. An dessen weitläufiger Darstellung der Gotteskindschaft des

der Ethik ist auch hier bezeichnend. Eine einlinige Aussage wie die, daß jeder Christ den Geist erhält und dadurch Gottes Kind wird, kann Origenes nicht vertreten. Man wird nicht *durch* den Geistbesitz Kind Gottes, so wenig wie man durch ihn in der Taufe umgestaltet wird, sondern er zeigt an, daß man es *ist*. Jer-H IX,4; p.70,11—14 sagt dazu: Kind Gottes ist der nicht sündigende Gerechte; und er wird es nicht in einem einmaligen Akt, sondern wird ständig dazu »geboren« als Folge jeder guten Tat, »in welcher Gott den Gerechten zeugt«. »So zeugt auch dich, wenn du den Geist der Kindschaft besitzst, Gott *in ihm* stets entsprechend jedem Werk und jedem Gedanken« (p.70,25f). Man erwirbt den Geist der Kindschaft durch ständigen sittlichen Fortschritt und wird in dem Moment, wo man ihn hat, Kind Gottes. Er stellt eine Weise dar, auf die Gott sich mit dem Bekehrten verbindet, wie die allegorische Erklärung der Namen »Hanna« und »Peninna« (1.Sam 1,2) ausführt.[24] Er ist Träger der Teilhabe an Gott, wie C Cels VIII,8; p.225,11ff andeutet. Dementsprechend sündigt man, wenn man gegen den einwohnenden Geist sündigt, durch diesen gegen Gott und Christus (1.Kor-Fr 32,5f; p.371).

Zu dem Gedanken, daß der mit der Taufe erreichte Stand noch lange nicht der wahre christliche ist, paßt nun eine eigenartige Differenzierung im Begriff des Geistbesitzes. Im Gegensatz zu Clemens gilt für Origenes der Nur-Getaufte mitnichten als Pneumatiker und vollkommen. Darum wehrt er sich anders als Clemens gegen die valentinianische Ansicht von den verschiedenen Naturen und der »naturgegebenen« Gotteskindschaft (Joh-K XX,33f). Er spielt gegen sie Joh 1,12 aus: Wer das Licht aufnimmt (d. h. Christ wird), wird noch nicht gleich Kind Gottes, hat vielmehr die Möglichkeit, es zu *werden*. Er wird es, wenn er nicht mehr im schlichten Stand des Glaubens verharrt und damit bloß ein *Knecht* Gottes bleibt, welcher »den Geist der Knechtschaft zur Furcht empfangen« hat (Rö 8,15), sondern wenn er sittliche Fortschritte macht, aufgrund derer er den Geist der Kindschaft erhält, in welchem er zum Zeichen seines Heilsstandes »Abba, Vater« rufen kann (p.370,5—29). Des näheren bestehen die Fortschritte im Halten der Gebote und Verstehen der biblischen Wahrheiten (p.371, 20ff). Und weil dies Verstehen abgestuft sein kann, kann man dement-

Christen (S. 161—202) vermißt man einen Hinweis auf den Geist der Kindschaft. Dieser hat für den gesamten Komplex, der um die Pole Gott-Logos-Mensch kreist, gewiß eine relativ geringe Bedeutung, doch kann man ihn dabei nicht ganz außer acht lassen.

[24] Hom I Reg I,5; p.9,25ff (Hanna als gratia, Peninna als conversio etymologisch gedeutet): Bevor der filius gratiae geboren wird, müssen uns filii de conversione geboren werden, d. h. wir müssen unsere Bekehrung durch gute Werke ausweisen, (ut) tunc deinde etiam de gratia et dono spiritus filium procreemus, was bedeutet (vgl. p.10,1ff), daß Gott in uns ist.

sprechend mehr oder weniger Kind Gottes sein (XX,34; p.372,18—32). Der in der Taufe vermittelte Zustand stellt nur einen Anfang dar[25], aber das ist nicht wenig, wenn sich an ihn eine wirkliche Entwicklung anschließt.

So lange bleibt der Geist ein »Geist der Knechtschaft«, wie man im bloßen Glauben und unvollkommenen Lebenswandel verharrt. Man wird durch das Taufgeschehen geeigneter dazu, von Gott aufgenommen zu werden (Joh-K VI,48; p.157,19), aber richtig angenommen ist erst derjenige, welcher seine Bekehrung durch Vollkommenheit krönt. Man wird »bereit zum Empfang des Heiligen Geistes« (p.157,21), aber erst aufgrund des neuen Lebens nach der Taufe wird man des »Geistes der Kindschaft« gewürdigt (XX,34; p.373,12).

Origenes kennt also einen unvollkommenen und einen vollkommenen Geistbesitz.[26] Man versteht, daß er den Getauften im Gegensatz zu Clemens nicht als Pneumatiker beschreiben kann, wenn die Pneumatologie bei ihm so sehr an die Ethik gebunden ist. Die Gotteskindschaft ist wie der Geistbesitz nicht eine einmalige Gabe, sondern ein Ziel, das man durch stetiges Fortschreiten erstrebt. Die genannte Differenzierung im Geistbesitz entspricht Origenes' Auffassung von den zwei Klassen des Christseins und signalisiert, daß die Pneumatologie für ihn in den Bereich der Vollkommenheitslehre gehört. Sofern das neue, zur Vollkommenheit führende Leben in Bekehrung und Taufe anhebt, kann die Geistverleihung bereits als Zeichen dieses neuen Lebens gelten (aber nicht als Ausweis eines gewandelten Zustandes wie bei Clemens). Sie ist nur ein »Angeld«, der vollständige Geistbesitz steht noch aus (Joh-K XIII,18; p.243,1—4). Denn da das neue Leben erst begonnen hat, ist auch der mit ihm verbundene Geistbesitz nur ein vorläufiges Zeichen des Heilsstandes.

Die entscheidende Gestalt im soteriologischen Prozeß ist Christus. Bei aller Hinwendung des Menschen zum Guten hält Origenes es für schlechterdings grundlegend, daß man »zu Jesus gekommen ist« (Jos-H XV,7; p.393,11). Denn indem dieser »das Schwert« bringt, gibt er den Anstoß zum neuen Leben: Sein Wort entfacht den Kampf des menschlichen Pneuma gegen die Sarx, indem es über das Wesen der Sarx und dasjenige des Pneuma belehrt (Jer-H XI,2; p.79,20ff). Dadurch leitet

[25] So wird — unter Beiseitelassen der Distinktion von »Geist der Knechtschaft« und »Geist der Kindschaft« — in Joh-K XX,36; p.377,16ff dem bösen Geist, der den Sünder bis zur Befreiung durch Jesus beherrscht, der Empfang des Geistes der Kindschaft als der »Anfang« der Verehrung Gottes des Vaters entgegengestellt.

[26] Vgl. auch Joh-K XXXII,10; p.442,18—31.443,3—9: Der unvollkommene Christ, der nach der Taufe weiterhin der Reinigung (der »Fußwaschung«) bedarf, weil er durch die Verhaftung an das Irdische befleckt ist, soll durch die Erziehung des Herrn zu einem wahren Nachfolger werden, soll nicht mehr den Geist der Knechtschaft, sondern den der Kindschaft haben.

es das Leben nach dem Geiste ein, welches das ewige Leben gewinnt, weil in ihm alle Bindung an das Welthafte hintanbleibt (p.80,1ff).[27] Gegen die Johannestaufe als eine mit bloß somatischer Wirkung stellt Origenes Joh-K VI,32; p.141,27ff Jesu Taufe, bei welcher »Heiliger Geist den sich Bekehrenden erfüllt und göttliches Feuer alles Materielle vertilgt und alles Irdische auffrißt«. Mit diesem Geschehen beginnt der Weg zurück zum geistigen Zustand.

Zusammenfassung: Bewirkte für Clemens der bei der Taufe erfolgende Einstrom des Gottesgeistes in den Menschen dessen Umwandlung, so sieht Origenes, der diesen Vorgang stärker von der Taufe löst, in der Geistgabe nur mehr das bestätigende Zeichen dafür, daß bei dem Bekehrten ein Prozeß der Umformung in Gang gekommen ist. Die Hinwendung zu Christus (und damit zu Gott) besteht in einer ersten Abkehr von der Welt und fängt an, das Wesen des solchermaßen in den göttlichen Erziehungsprozeß hineingenommenen Menschen zu verändern. Demgemäß gewinnt auch die Verbindung des Menschen mit dem Gottesgeist Prozeßcharakter.

c) Böse Geister und der Heilige Geist im Menschen

Daß der Christ zum Zeichen seiner in der Bekehrung erfolgten Erneuerung den Heiligen Geist erhält, kommt auch in dem folgenden, von Origenes mitunter geäußerten Gedanken zum Ausdruck: In dem nicht bekehrten Menschen wirkt ein böser Geist, an dessen Stelle im Zuge der Reinigung der Heilige Geist tritt. Damit greift Origenes auf eine vor allem in der traditionellen Tauftheologie verankerte Vorstellung zurück, wonach der Taufbewerber von Dämonen beherrscht wird und exorzisiert werden muß, um solchermaßen gereinigt zur Aufnahme des Heiligen Geistes fähig zu werden. Allerdings klingt bei ihm nur an einer Stelle der Bezug zur Taufe an.[28]

Jene Vorstellung findet sich schon im *Barnabasbrief* (c. 16). Vor der Bekehrung zu Gott sind die Menschen ein »Haus der Dämonen« (16,7); durch sie werden sie zum Tempel Gottes (16,8), zum pneumatischen Tempel, was sich unter anderem darin äußert, daß Gott durch sie prophetisch spricht (16,9f). Letzteres umschreibt die Ausrüstung mit Heiligem Geist in der Taufe (vgl. oben S. 46). Der Unbekehrte wird für »Barnabas« durch das Einwohnen böser Geister charakterisiert, der Getaufte dagegen durch dasjenige des Heiligen Geistes.

---

[27] Auf die Taufe bezieht sich in diesem Zusammenhang die Parallele in Jos-H XV,7; p.393,11–15.

[28] In der bereits angeführten Auslegung des Leprareinigungsrituals von Lev 14 wird das siebenfache Versprengen des Öls auf die Verleihung des siebenfältigen Geistes gedeutet, welcher die vorher im Menschen wohnenden sieben bösen Geister

Hippolyts Kirchenordnung gibt uns Einblick in die diesbezügliche liturgische Praxis. Eine dichte Reihe von Exorzismen während der Katechumenatszeit und des Taufaktes soll der schwierigen Vertreibung der bösen Geister dienen (c.20; p.42,6ff. 19f; p.46,7ff).[29] Als ein von ihnen Reiner steigt der Täufling dann ins Wasser hinab zur Sündenvergebung (p.52,3ff), wird dadurch würdig für den Empfang des Heiligen Geistes (p.52,6ff; zum Textproblem s. S. 50 A. 28), den die nachfolgende Salbung mit Handauflegung vermittelt (p.52,15ff). Die Besessenheit von Dämonen wird abgelöst durch die Geisteinwohnung, welche die Neuwerdung anzeigt. Die Struktur des Taufaktes in der Deutung Hippolyts entspricht Origenes' Verständnis: Erst wenn man rein ist, wird man getauft und erhält sodann den Heiligen Geist. Zusammen mit dem bösen Geist kann er nicht im Menschen sein.

Die *Thomasakten* (Act Thom 157;II,2,p.267,9—11.15) denken sich die präbaptismale Salbung als Gabe des Heiligen Geistes, durch welche die den Menschen bis dahin beherrschenden bösen Mächte, d. h. die bösen Geister, vertrieben werden.[30]

Die Vorstellung, daß sie durch den Heiligen Geist aus dem Täufling vertrieben werden, findet sich auch Exc 81,2f (wohl *Theodot*), wo die intelligible Wirkung der Taufe, die Reinigung durch den Heiligen Geist, neben der »äußerlichen« Reinigung im Wasser steht und die Vertreibung auf ihn zurückgeführt wird. Diese steigen (so Exc 83) zusammen mit dem Täufling ins Wasser hinab, der sich daher in banger Erwartung dessen befindet, ob er wohl gereinigt wieder heraufsteigt. Das zu erreichen, dienen die exorzistischen Riten, die Exc 84 nennt. Der ganze Gedankengang entspricht der kirchlichen Tradition und muß auf dem Hintergrund der valentinianischen Anthropologie gesehen werden, wonach der unerlöste Mensch von Dämonen beherrscht wird.[31] Im selben Sinne wie Exc 81,2f versteht auch *Ecl 8* die Geistgabe als die Reinigungskraft eines intelligiblen, himmlischen Wassers. Sie »reinigt vom Unsichtbaren«, d. h. von den Dämonen, und kennzeichnet so die Neuwerdung des Getauften. Wir stoßen hier auf eine vor und neben Clemens in Alexandrien anscheinend verbreitete Vorstellung.

Sie war selbstverständlich nicht nur dort bekannt, wie Hippolyt und Act Thom zeigen. Auch *Cyprian* kennt sie, wenn er ep 69,15,2;p.251 die Reinigung von bösen Geistern im Taufwasser erwähnt und betont, ihre gleichzeitige Anwesenheit mit dem Heiligen Geist sei unmöglich; sie zögen aus, er dafür ein. Der Verfasser der syrischen *Didaskalia* teilt diese Ansicht: »Wer also von dem unreinen Geiste sich getrennt

---

(die Jesus Lk 11,26 nennt) verdrängt. Austreibung der Dämonen und Einwohnung des Heiligen Geistes sind zwei Seiten desselben Vorgangs der Neuwerdung (Lev-H VIII,11; p.417,8—15).

[29] Näheres dazu bei Kretschmar, Taufgottesdienst S. 77f und allgemein bei F.-J. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual, StGKA III,1—2, Paderborn 1909, S. 4—49.

[30] Einen Exorzismus kennen die Thomasakten nicht, und auch die präbaptismale Salbung wird (nach Kretschmar, Taufgottesdienst S. 81 A.78) nicht als solcher verstanden — nicht direkt, wohl aber indirekt, wenn Geistmitteilung Vertreibung der Dämonen impliziert. Die »dynamis« (p.267,9), die auf das Salböl herabkommen soll, ist die Kraft des Heiligen Geistes. Die Aussage: δι' ἧς . . . ἐμφυσήσας (ebd.) setzt die in Joh 20,22 begegnende Tradition voraus. Durch dies Anblasen (= Einhauchen des Heiligen Geistes) werden die »Feinde«, d. h. die Dämonen, niedergeworfen (p.267,9f), d. h. der Heilige Geist vertreibt die bösen Geister und macht so den Täufling rein für das Taufbad.

[31] Clemens selber denkt da anders, er entmythologisiert diese Tradition (und kehrt damit zu ihrem Ursprung zurück): »Denn (in der Taufe) werden nicht unsere Dämonen ausgetrieben, sondern die Sünden werden vergeben« (Strom II,117,3; p.176,16ff — als kritische Interpretation von Barn 16,7—9!).

und entfernt hat und von ihm weggegangen ist durch die Taufe, der ist des Heiligen Geistes voll geworden« (c.26;p.140,35ff). Beide können nicht gleichzeitig im Menschen sein (p.140,15ff), sie kämpfen um die Herrschaft über ihn und qualifizieren ihn alternativ (p.141,15—18). Die Einwohnung des Heiligen Geistes zeigt nicht nur den Heilsstand an, sie verbürgt ihn förmlich (p.139,26ff).

Jeder Mensch ist Sünder und deshalb von einem oder mehreren bösen Geistern besessen. Origenes nimmt die mythologische Denkweise zunächst auf.[32] Der Sünder wird von den Dämonen, die sich nicht von Natur aus in ihm befinden, zum Sündigen angetrieben. Als »Gegenmacht« dringen sie in die Seele (Lev-H XII,7; p.465,22—466,12; Cant-H II,9; p.55,20). So hatte Petrus eigentlich den Vorsatz, Christus nicht zu verraten, doch wurde er völlig besiegt vom Geist der Feigheit (Joh-K XXXII,19; p.459,31ff). Das ist einer der bösen Geister, deren es viele gibt und die über die ganze Welt hin in den Menschen verbreitet sind (Jos-H XV,5; p.389,16ff). Diese Vielheit läßt sich zusammenfassen in einem bösen Geist, dessen Wesen es ausmacht, menschlichen Vorsätzen und Taten entgegenzuwirken (Mt-K XI,6; p.44,4).

In Origenes' ethischer Konzeption, die vor allem durch die Bedeutung der Willensfreiheit gekennzeichnet wird, fehlt also das Moment des Zwanghaften und der Willensunfreiheit nicht.[33] Die mythologische Tradition kann insoweit spiritualisiert werden, als es böse Regungen im Menschen sind, die mit Dämonen gleichgesetzt werden. Die Reinigung von Dämonen und diejenige von Sünden gehen in Lev-H VIII,11; p.417,8—15 durcheinander. Die schlechten Regungen werden Joh-K XX,36; p.376,3ff als Dämonen bezeichnet. Ihre nähere Bestimmung (als Geist der Unzucht, des Zorns, der Habgier usw.) entspricht dem jeweiligen Affekt, den Origenes im Auge hat (Lev-H XVI,6; p.503, 13ff; vgl. Jos-H XV,5; p.389,16—390,17). Doch ein Gedanke wie der, daß man aufgrund der Teilhabe an schlechten Geistern sündigt (Mt-K XV,18; p.401,7f) zeigt, wie stark trotz aller Spiritualisierung das von »außen« kommende Einwirken böser Geister auch für Origenes Rea-

---

[32] Bettencourt, Doctrina hat ausführlich das Material darüber zusammengestellt, geht aber auf den Zusammenhang des Kampfes gegen den Teufel und die bösen Geister mit der Pneumatologie nicht ein.

[33] Er ist hier von einer stärker mythologisch geprägten Tradition, als sie seinem System entspricht, beeinflußt, wie z. B. auch die Rolle des Teufels beim Abfall der Logika von Gott zeigt. So kann er gelegentlich von einer satanischen Trinität sprechen, einer dämonischen Nachbildung der göttlichen Hypostasen: dem »Vater der Finsternis«, der einen »Sohn« hat (den Widersacher Christi) und einen dem Heiligen Geist entgegengesetzten Geist (Mt-K XI,6; p.44,8—11; vgl. XII,20; p.115,21ff). Es ist allerdings fraglich, ob hier eine Tradition vorliegt oder ob er von sich aus diese Analogie gebildet hat nach dem Grundsatz, daß es alles, was es bei Gott gibt, auch auf seiten des Teufels gebe (vgl. Joh-K XX,13; p.344,15f: Kind Gottes — Kind des Teufels; Gen-H I,13; p.17,26ff: Ein böser Mensch ist imago diaboli).

lität war.[34] Gegen sie kann sich der Mensch mit seiner moralischen Kraft wenden, und das hat auch Erfolg (vgl. z. B. Mt-K XV,18; p.401, 27ff). Doch eigentlich und zunächst hilft gegen die zwangshafte Verstrickung ins Sündigen nur das Eingreifen des Logos (Mt-K XI,6; p.44,27).[35]

Durch seine Gnade wird die böse Kraft im Menschen (der böse Geist) vertrieben und stattdessen der Heilige Geist eingeführt: »Die Seele, die angefüllt gewesen war mit einem unreinen Geist, wird daraufhin mit dem Heiligen Geist angefüllt« (Hom I. Reg I,10; p.18,11f). Dieser stellt also eine Weise dar, wie Christi Hilfe sich konkret auswirkt. Doch sagt Origenes nicht, der böse Geist werde *durch* den Heiligen Geist verdrängt. Jener wird erst ausgetrieben, und dann kann dieser einziehen. Allerdings hilft dieser dem Menschen, wie der Dämon ihm vorher geschadet hatte.[36] Doch wird dieser Gedanke nur gelegentlich in diesem Zusammenhang geäußert; es herrscht der andere vor, daß die Einwohnung des Heiligen Geistes an Stelle des bösen Geistes Zeugnis für die Neuwerdung des Menschen ablegt.[37]

Ist jeder Mensch unrein und von einem Dämon besessen (selbst die Patriarchen, Propheten und Apostel: Joh-K XX,36; p.376,8ff.377,1ff), dann ist es ein bedeutsames Zeichen dafür, daß man ein *neuer* Mensch geworden ist, wenn man jetzt vom göttlichen Geist erfüllt wird.[38]

[34] Vgl. dazu Langerbeck, Anthropologie S. 56—62, wo aber durch die Isolierung diesbezüglicher Aussagen Origenes' Synergismus nicht in den Blick kommt. Primär ist für ihn der Mensch ja frei und nicht fremdbestimmt. Daß dieser »nichts als der Kampfplatz der in ihn hineinwirkenden transsubjektiven Mächte« sei (so Langerbeck S. 61), würde Origenes nicht sagen.

[35] Jesu Dämonenheilungen müssen allegorisch verstanden werden: Immerzu treibt er den Menschen die bösen Geister aus (Joh-K XX,36; p.376,13f). Er ist am dritten Tage auferstanden, um uns von dem Teufel, seinem Sohn und dem bösen Geist zu erlösen (Mt-K XII,20; p.115,21ff).

[36] In der Auslegung von 1.Sam 1,2 (Kinder Peninnas — Kinderlosigkeit der Hanna) heißt es: Der Mensch ist von Dämonen beherrscht, bringt zunächst Früchte der Bekehrung und lebt dann aufgrund der Gnade und Gabe des Geistes das eigentliche Leben (Hom I Reg I,5; bes. p.9,26f.10,9ff). — In Jos-H XX,1; p.417,26—418,30 (Auszug aus der Philokalia) wird das Wirken des Geistes als helfendes Mitwirken von »heiligen« und »stärkeren Kräften« in der Seele beschrieben, die zum Sieg über die »gegensätzlichen Kräfte« verhelfen.

[37] In diesem Sinne stellt Origenes Joh-K XX,36; p.377,16ff der Tatsache, daß man als Sünder vom bösen Geist beherrscht wird, die andere gegenüber, daß man durch Jesus von ihm befreit wird und den Geist der Kindschaft empfängt.

[38] Den dort geäußerten Satz »Keiner, der sündigt, hat den Heiligen Geist« (also kein Mensch nicht) kann man umkehren: Wer nicht mehr sündigt, hat den Geist (und nicht mehr den Dämon). — Wenn der böse Geist als τὸ ἐναντίον τῷ ἁγίῳ πνεύματι πνεῦμα, als satanische Entsprechung gilt (Mt-K XI,6; p.44,10f), so zeigt diese Entsprechung, wie sehr Origenes den Heiligen Geist unter dem Aspekt seines Wirkens im Menschen und dessen Prägung durch die Geisteinwohnung betrachtet. — Ein weiteres Zeichen dieser Entsprechung ist, daß im Zusammenhang mit der Rede von

Beide schließen sich aus, in einem Menschen können nicht beide gleichzeitig sein.[39]

Nu-H VI,3;p.32,22—33,6: Der Heilige Geist ist nur in den Heiligen, deren Sünden vertrieben sind; in einem den Sünden ergebenen Leib wohnt er nicht: non enim potest Spiritus sanctus consortium pati et societatem spiritus mali (vgl. p.34,23f). Origenes polemisiert hier gegen eine populäre Anschauung. Der Heilige Geist stellt keinen unverlierbaren Besitz dar; auch wenn er zeitweise in dem Menschen gewohnt hat (Anspielung auf die Taufe), wird er vertrieben, wenn der böse Geist Raum gewinnt.

Die menschliche Seele befindet sich faktisch nie in dem neutralen Stand, der sich aus ihrem Wesen ergeben würde. Sie bringt stets etwas hervor, entweder unter dem Einfluß des Logos Gutes oder unter dem Einfluß des schlechten Geistes Böses (Nu-H XX,2;p.188,25ff). Das ist auf das Prädestinationsproblem anzuwenden, warum Esau von Geburt an verworfen und Jakob erwählt war: Wer aus dem Heiligen Geist geboren ist, ist bereits geliebt; wer aus dem bösen Geist geboren ist, ist bereits gehaßt, auch wenn er das noch nicht durch schlechte Taten aktualisiert hat (p.189,17ff).

Solange er — auf Grund seines gottwidrigen Wandels — vom bösen Geist getrieben wird, ist er der »alte Mensch« und potentiell schlecht. Als neuer Mensch, unter dem Einfluß des Heiligen Geistes, aber ist er bereits potentiell gut. Beides äußert sich erst in dem entsprechenden Leben. Wer diesen besitzt, zeigt dessen Früchte, wer die Gegenmacht in sich hat, bringt als Frucht die Affekte (Lk-Fr 112; vgl. Mt-Fr 270).[40]

Zusammenfassung: Wird der nichtchristliche (bzw. vorchristliche) Mensch in seiner Haltung innerlich durch böse Geister bestimmt, so der Christ durch den Heiligen Geist. Der ursprüngliche Bezug dieser Konzeption auf die Taufe erscheint bei Origenes kaum noch. Sie gehört für ihn, wie die angeführten Texte zeigen, in den Bereich der Ethik; und so wird auch an ihr deutlich, daß im Rahmen seiner Theologie die Verbindung von Pneumatologie und Neuwerdung des Menschen dorthin gehört. Wie der Christ nicht sakramental durch Taufe und Geistverleihung in einen neuen Menschen umgewandelt wird, so wird auch der böse Geist nicht durch exorzistische Riten ausgetrieben. Damit kommt die Gnade keineswegs zu kurz: Ohne das Werk des Logos könnte der Mensch sich nie erneuern. Er bestimmt sich durchaus nicht allein, fremde Mächte wirken in ihm, zerstörende und helfende. Der pneumatologischen Konzeption entspricht die dämonologische. Damit steht Origenes im Einflußbereich älterer — letztlich jüdischer — Traditionen, denen wir im III. und V. Teil weiter nachgehen wollen.[41]

---

vielen bösen Geistern auch von einer Auffächerung des Heiligen Geistes in mehrere Geister gesprochen wird, anknüpfend an die Tradition vom siebenfältigen Geist (Lev-H VIII,11; p.417,6; Jos-H XX,1; p.418,26ff; etwas anders Mt-K XIII,2; p.181,7ff).

[39] Den Gegensatz müssen im übrigen nicht nur zwei *Geister* bilden, es können auch Engel sein (vgl. Ez-H VI,8; p.386,27—387,4) oder der »Same Gottes« und der »Same des Teufels« (De orat 22,4; p.349,7—11).

[40] Doch muß nicht notwendig die Einwohnung des Heiligen Geistes als Komplement zur Befreiung vom bösen Geist genannt werden (vgl. z. B. Mt-K XV,18).

[41] Vgl. S. 164, 238ff.

3. Die Formung des Christen durch den Heiligen Geist

a) Heiligung durch den Geist

Mit der Taufe fängt der Prozeß der sittlichen Entwicklung, die Erziehung durch Christus, der geistliche Kampf, der Streit des Pneuma gegen die Sarx erst richtig an (Judic-H IX,2; p.520,14ff).[1] Natürlich hat er schon vorher begonnen, denn bereits der Katechumene führt ein »bellum sine foedere« gegen alle anderen Herren als Gott (Ex-H VIII,4; p.223,16). Aber was diesem Kampf den Charakter des Neuen gibt, ist nicht zuletzt die eingetretene Verbindung mit dem Heiligen Geist.[2] Diese erhält für das Fortschreiten zur Vollkommenheit eine größere Bedeutung.

Daß das geistliche Leben eine Steigerung des in der Taufe erreichten Zustandes bedeutet[3], zeigt sich auch an der Pneumatologie. In der Ambivalenz der Seele, ihrem Schwanken zwischen Sarx und Pneuma, äußert sich, wie wir sahen, die Situation des Menschen in der Welt. Seele muß wieder zu Geist werden, und wie der ursprüngliche Abfall von Gott sich aus dem freien Willen ergab, so basiert auch der Prozeß der Rückkehr auf dem eigenen Tun des Menschen.[4] Dazu kommen allerdings die göttlichen Hilfen[5], allen voran die Lenkung durch Christus, dazu dann auch der Heilige Geist. Führt das menschliche Pneuma den Kampf gegen die Sarx, an dessen Ende die Feststellung steht, daß es im Menschen zur Herrschaft gekommen ist (Mt-K XIV,3; p.279, 10f), so bedarf es zur Erreichung dieses Zieles der Heiligung durch den Geist, weil es alleine zu schwach ist.

---

[1] Die mythologische Form dieses Kampfes als eines Ringens gegen Teufel und böse Geister, also eines regelrechten Krieges supranaturaler Mächte, in dem der Mensch von guten Kräften unterstützt wird, hat Bettencourt, Doctrina (bes. S. 62—124) dargestellt.

[2] De princ I,3,7; p.59,2f sagt Origenes über die der Taufe folgende Geistausstattung: Christus befahl, die Menschen sollten »neue Schläuche« werden, um den »neuen Wein«, »id est spiritus sancti gratiae ... novitatem«, zu fassen.

[3] Das stellt H. Rahner, Taufe nicht genügend heraus, auch wenn er es gelegentlich erkennen läßt (z. B. S. 215). Er beschreibt das geistliche Leben im wesentlichen als Aneignung oder Entfaltung der sakramentalen Gabe (z. B. S. 220). Und in der Tat: Würde Origenes so »katholisch« über die Taufe denken, wie Rahner will, könnte das, was der geistliche Fortschritt dem Christen einbringt, über die dort bereits vermittelte »Teilnahme an der göttlichen Natur« (S. 207) unmöglich hinausführen.

[4] Vgl. das schöne Bild bei H. Chadwick, Early Christian Thought and the Classical Tradition, Oxford 1966, S. 119: »The redeemed do not move to their destiny in God by a natural and inevitable process. The steps to heaven are a staircase to be climbed, not an escalator.«

[5] Drewery, Origen S. 193 betont das nicht genügend.

Origenes' Synergismus kommt auch hier zum Ausdruck. Nach De princ I,3,7; p.58,16f wird die Erneuerung des Menschen einerseits durch die Gnade des Heiligen Geistes bewirkt, andererseits dadurch, daß der Christ den »alten Menschen« ablegt. Die »Früchte des Geistes« charakterisieren das neue Leben — sie sind zum einen die Gaben, welche der Heilige Geist schenkt, zum andern die Produkte des menschlichen Geistes.

Bevor er zum Glauben kam, war jeder ein »tiefes Tal«, stellt Origenes in seiner Auslegung von Lk 3,5 fest. Dies wurde »ausgefüllt«, als Jesus kam und den Heiligen Geist schickte, und zwar ausgefüllt durch gute Werke und die Früchte des Heiligen Geistes: Liebe, Güte, Geduld (Lk-H XXII;p.132,13—133,4). Dadurch ist der Mensch nicht mehr Sarx wie früher, als seine schlechten Regungen ihn bestimmten (p. 134, 17ff;135,4f). Wer den Geist besitzt, so heißt es Lk-Fr 112;p.273, der legt dessen Früchte an den Tag, die Gal 5,22 nennt. Indem Origenes hier den Heiligen Geist als den »guten Baum« von Lk 6,43 bezeichnet, erscheint dieser als Urheber der guten Taten. (Vgl. auch Mt-Fr 270.) Kennzeichen der vollkommenen Seele ist die Ruhe nach außen hin, welche aus einem frohen Herzen kommt; froh ist das Herz, wenn es in sich Gottes Geist hat, dessen erste Frucht die Liebe, dessen zweite die Freude ist (Cant-K III;p.233,1f).

Origenes ist in seiner Vorstellung von den Früchten des Geistes stark durch die Paulus-Lektüre beeinflußt. Dieser Vorstellung kommt in seiner Pneumatologie einiges Gewicht zu. Mit ihr kann er die sittlichen Wirkungen der Geisteinwohnung konkretisieren. Als »Früchte des Geistes« werden die moralischen Leistungen auf die übernatürliche Macht im Christen zurückgeführt; aber nur zum Teil, denn Origenes liegt auch daran, daß diese Früchte das seien, was der menschliche Geist leisten kann.[6]

Das Ineinander beider Gedankenreihen läßt sich an der Erklärung von Cant 2,11—13 beobachten (Cant-K IV; p.224—226). Wenn der »Winter« vorbei ist (d. h. die Seele des Katechumenen von allen Leidenschaften gereinigt ist), dann sprossen die »Knospen«. Das sind noch nicht die »fructus ipsius spiritus« (Liebe, Freude, Friede usw.), sondern

[6] So kann er Joh-K XXXII,18; p.455,21f, anderweitigen Feststellungen widersprechend, programmatisch bemerken: »Von dem Besten wird nämlich gesagt (sc. in der Schrift), daß es die Früchte des Geistes seien, nicht — wie jemand meinen könnte — die des Heiligen Geistes, sondern die des menschlichen Geistes.« Im Gegensatz zur Seele sündigt dieser ja nicht, sondern bringt als seine Früchte Liebe, Freude, Friede usw. (Gal 5,22) hervor (Lev-H II,2; p.292,20f), die Kennzeichen eines »pneumatischen« Christentums, welches in der Herrschaft des Pneuma gegründet ist und über das »somatische« hinausgeht (Joh-K I,7; p.13,4—10).

In der Auseinandersetzung mit Herakleons angeblich naturalistischem Verständnis des in Joh 8,23 angesprochenen »Von oben«- bzw. »Von unten Seins« betont Origenes, damit meine Christus nicht eine naturhafte, sondern eine ethische Qualifikation: Wer nach irdischen Interessen lebt, ist »von unten«, »von oben« dagegen derjenige, welcher sich auf das Unsichtbare ausrichtet und die »Frucht des Geistes« bringt (Joh-K XIX,21; p.322,14—22). Demnach entspringt das gottgemäße Leben des Christen seinem Pneuma.

erst die Ansätze dazu, welche der spiritus hominis hervorbringt (p.224, 8–26). In der Taufe werden dann alle Sünden weggenommen, und dann sind die Früchte des Heiligen Geistes möglich (p.226,15–19). Origenes bezieht also den paulinischen Begriff sowohl auf das menschliche als auch auf das göttliche Pneuma, weil es die Taten des Menschen sind, die er mit Hilfe des Heiligen Geistes vollbringt. Und dadurch werden sie erst richtig qualifiziert. Von sich aus bringt der Mensch nur »Knospen«; damit es »Früchte« werden, muß der Heilige Geist mitwirken.

»Früchte des Geistes« ist also ein gutes Bild, um Origenes' Synergismus auszudrücken. Mit ihm wird nach De orat 25,3 die Situation des Vollkommenen, der seine Glieder abgetötet hat (Kol 3,5) und die Früchte des Geistes erntet (p.359,1f), beschrieben, seine Abkehr vom Weltlichen und Hinkehr zum Göttlich-Pneumatischen, seine Existenz in Heiligkeit und Gottverbundenheit (p.359,3.12). Da die Früchte sich in einem äußerlich feststellbaren Lebenswandel ausdrücken, bieten sie ein gutes Kriterium dafür, ob ein Christ den Geist besitzt oder nicht. Origenes stützt sich dabei auf Jesu Wort »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen« und interpretiert es im Sinne von Gal 5,22f. Wo die dort genannten Tugenden sind, »dort ist der Geist« (1.Kor-Fr 11,46–51; p. 241). Die Einwohnung des Heiligen Geistes verhilft zu einem Leben in Vollkommenheit und äußert sich zugleich in diesem.

Auch mit der aus Jes 11,2 übernommenen Redefigur vom siebenfältigen Gottesgeist kann Origenes die Konkretion der Geistwirkungen zur Darstellung bringen. So stellt er Jes-K III,1; p.253,16–27 den in Jes 11,2 genannten Geistgaben die entsprechenden Laster gegenüber und kennzeichnet sie damit als ethische Potenzen, die über das Welthafte hinausheben. Desgleichen Hom I. Reg I,18. (Ansonsten versteht er aber den siebenfältigen Geist als Bild für die intellektuelle Befähigung.)

Jene Hilfe thematisiert Origenes des öfteren als *Heiligung* des Christen durch den Gottesgeist. In diesem Werk kommt dessen Eigenart für ihn am besten zum Vorschein.[7] Programmatisch definiert er ihn deswegen in De princ I,1,3 als »virtus sanctificans«, an der alle teilhaben müssen, welche durch seine Gnade geheiligt zu werden verdienen (p.18, 22ff). Denn er ist wesensmäßig heilig, die anderen geschaffenen Geistwesen aber nicht[8], welche es vielmehr »ex assumptione vel inspiratione spiritus sancti« werden (De princ I,8,3; p.100,16–21). Insofern kann

[7] Den Zusammenhang mit dem Gedanken der »Früchte des Geistes« macht eine Aussage wie Nu-H IX,9; p.66,25 deutlich: Das Bekenntnis zu Christus verlangt ein Sterben des alten Menschen (hier verglichen mit dem Abschlagen eines Baumes); darauf folgt die Neuwerdung als ein moralischer Prozeß (bildlich: als allmählicher Neuwuchs des Baumes), an dessen Anfang man gnadenweise durch den Geist geheiligt wird (verglichen mit dem Hervorbringen des Laubes), um im Zuge des sittlichen Fortschreitens zunächst »Blüten« und dann »Früchte« hervorzubringen.

[8] Vgl. denselben Gedanken in De princ I,5,5; p.77,21f.

er als »Quelle der Heiligung« gelten.[9] Die Bedeutung des Gedankens für Origenes erhellt ferner die Konzentrierung gleichlautender Aussagen im Traktat über den Heiligen Geist (De princ I,3): Seine Gnade hilft, »daß das, was wesensmäßig nicht heilig ist, durch die Teilhabe an ihm heilig gemacht wird« (I,3,8; p.61,4f); man gelangt im Vollkommenheitsstreben weiter, wenn man durch ihn geheiligt wird (p.61, 9f.20f). Desgleichen in einer grundsätzlichen Erörterung im Johanneskommentar (II,10; p.65,28): Die »Heiligen« heißen wegen der Teilhabe am Heiligen Geist so. Wer seine Kraft in sich aufnimmt (so Cant-K IV; p.224,3f), der wird durch ihn geheiligt und mit seinen Gaben, den Charismen, angefüllt. *Alle* Heiligung des Christen — in Gesinnung, Worten und Taten — kommt von ihm her, weil er die Vernunft total bestimmt, betont eine Predigt vor der Cäsareenser Gemeinde (Lk-H XXVII; p.160,18—21).[10]

Mit der Formel (nicht mit der Vorstellung!) »Heiligung durch den Geist« greift Origenes wohl auf einen ursprünglich in der Tauftheologie beheimateten Gedanken zurück — wie bei dem Komplex der Vertreibung böser Geister — und interpretiert ihn stärker im ethischen Sinne, als es eigentlich in ihm angelegt war. Daß man durch die Taufe »geheiligt« werde, kann als gemeinchristliche Anschauung seit den Anfängen gelten (vgl. 1.Kor 6,11). Speziell kann diese Heiligung auf den Geist zurückgeführt werden, wie Paulus es Rö 15,16 tut, wenn er als das Ziel seines missionarischen Wirkens die Darbringung der Heiden an Gott als einer durch den Geist geheiligten Gabe bezeichnet. Als Erstlinge hat Gott die Thessalonicher — so 2.Thess 2,13 — zum Heil erwählt durch die vom Geist gewirkte Heiligung[11] und den Glauben an die Wahrheit. Auch das spielt auf die Taufe an. Desgleichen der 1.Petrusbrief (1,2).

Clemens spricht Paed I,25,3; p.105,17 von der in der Taufe erfolgenden Heiligung durch den Geist (vgl. S. 67) und meint damit nicht eine ethische Qualifizierung, sondern — im Sinne urchristlichen Denkens — die Zugehörigkeit zu Gott. Da der Gedanke bei ihm sonst nicht begegnet, wird man mit dem Aufgreifen einer Tradition rechnen können. In den Thomasakten wird das Ergebnis der präbaptismalen Salbung, welche als Geistmitteilung gilt, »Heiligung« genannt (c.121; p.230,23). Theodot (Exc 82,2) bezeichnet das Taufgeschehen, in welchem der salvandus von bösen Geistern gereinigt wird und den Heiligen Geist empfängt, als »Heiligung«. Nach Tertullian (De bapt 4,4; p.280) heiligt der herabkommende Geist das Wasser und damit auch die Getauften (vgl. De an 39,4; p.843). So betont Cyprian, Wasser allein könne ohne den Heiligen Geist den Täufling nicht heiligen (ep. 74,5,4; p.283; vgl. ep. 69,10,1).

---

[9] So nur Rö-K X,11; MG 14,1268C. Für die Echtheit der Stelle spricht der Zusammenhang mit De princ I,8,3.

[10] Vgl. Eph-Fr 8,36f; p.243: ... τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, γενόμενον ἐπί τινι, ἅγιον ποιεῖ (ebenso wie es — sofern es der »Geist der Weisheit« ist — weise macht). — Derselbe Gedanke wird in Eph-Fr 21,15ff; p.556 als Prägung durch den Geist gefaßt: »Indem wir die Typoi des Heiligen Geistes empfangen, werden wir heilig; auch das Pneuma des Menschen, das in uns ist, wird bei einem jeden von uns heilig.« Der Gedanke der Prägung hat für Origenes nicht die Bedeutung wie für Clemens; er wird daher von Gruber, Zoë S. 187 zu Unrecht in den Vordergrund gerückt.

[11] So mit K. G. Kuhn, Art. »hagios«, in: ThW Bd. 1, S. 115,15f.

Die Akzentuierung, daß die Einwohnung des Heiligen Geistes dem Christen sittliche Kräfte verleihe, fällt besonders auf, wenn man das Fehlen dieses Gedankens bei Clemens bedenkt. Wir werden später zu fragen haben, woher Origenes dazu angeregt wurde (vgl. S. 280). Der Geist treibt zu guten Taten an (De orat 28,8; p.380,10f), bewirkt durch sein Einwohnen die »Früchte« (28,3; p.377,6f), reinigt als Vorbereitung dazu von bösen Regungen und Sünden (Ez-H V,1; p.372,10; Lev-H II,2; p.292,5). Denn die menschliche Natur ist schwach und bedarf zum Tun des Guten seiner Hilfe (Lk-H XI; p.68,5–9)[12], und mit ihr bringt er den Prozeß der Entweltlichung voran: Durch seine Gnade legt man den »alten Menschen« ab (De princ I,3,7; p.58,16), durch ihn werden die Taten des Leibes und das gegen Gott gerichtete sarkische Denken abgetötet (C Cels VII,4; p.156,7ff). Nicht in jedem Christen wirkt er solches, nur – und hier kommt wieder die synergistische Denkweise hinein – in denen, welche sich durch ein entsprechendes Leben seiner Hilfe würdig erwiesen haben.[13] Durch sie verändert sich der Christ: Er wird ein »Heiliger«[14], was für Origenes ein ethischer Begriff ist.

Zunächst ist ἅγιος natürlich auch bei ihm ein traditioneller Begriff, welcher allgemein die Zugehörigkeit zu Gott ausdrückt. In diesem Sinne verwendet er ihn oft formelhaft. Speziell aber meint er die sittliche Vollkommenheit, worin Origenes' eigentliche Anschauung – über alles Formelhaft-Traditionelle hinaus – zum Vorschein kommt.

Faesslers Untersuchung zu dem Thema macht diesen Tatbestand nicht deutlich, weil sie das Material teils nicht intensiv genug, teils unzutreffend auswertet und sich zu stark auf zweifelhafte Belege stützt. Wegen der Bedeutung für unsere Arbeit sei das Thema hier kurz aufgegriffen.

Methodisch einwandfrei kann man sich bei der Feststellung von Origenes' Meinung nur an die Stellen halten, die »hagios« in irgendeiner Weise *interpretieren*. Faessler dagegen trägt an entscheidenden Punkten alt- und neutestamentliche Gedanken ein, weswegen er zu dem Ereignis kommt, »hagios« bezeichne für Origenes in erster Linie das Verhältnis zu Gott, bedeute soviel wie »göttlich, vergöttlicht« und erst in zweiter Linie die ethische Vollkommenheit (S. 212f). So versteht er denn die Heiligung durch den Geist primär als übernatürliche, sakramentale Mitteilung des göttlichen Seins (S. 37.213).

Gottes Wesen und die sittliche Heiligkeit hängen für Origenes eng zusammen, aber wenn er die Mitteilung des »göttlichen Seins« als Werk des Geistes ins Auge faßt, spricht er vom »Pneumatisch«-Werden des Christen. »Heilig« wird dieser durch den

---

[12] Hier meint Origenes nicht das menschliche Pneuma, wie der Gegensatz αὐξάνειν – κραταιοῦσθαι p.68,4f und der Begriff der »menschlichen Natur«, zu welcher ja auch das Pneuma gehört, zeigen. – Vgl. Rö-K VII,6; 1119B.

[13] Vgl. z. B. De princ I,3,5; p.56,15ff; I,3,7; p.59,5f; De orat 16,3; p.338,5; C Cels VI,70; p.139,29ff; IV,5; p.278,3ff; Nu-H VI,3; p.32,21.

[14] So die S. 116f aufgeführten Stellen, insbesondere Joh-K II,10; p.65,27f; De princ I,3,8; p.100,16–21; I,3,8; p.61,4f; Eph-Fr 8,36f; ferner De princ IV,4,5; p.356,6ff und Joh-Fr 36; p.511,27ff.

Geist, sofern er *moralisch* vollkommen wird.[15] So ohne Bezug zur Pneumatologie: Jos XV,5; p.389,1—8 (Heiligung als Reinigung von Sünden im Zusammenhang der Taufe); XXI,1; p.429,6ff im Gegensatz zum Sündig-Sein. Demgemäß gilt als Wesen des Christseins Glaube und heilig sein (z. B. Rö-K ed. Scherer p.174,10). Als moralische Qualität gilt »hagios« ferner z. B. Lev-H VIII,11; p.412,21—413,5; XII,4; p.461,26—29; Jer-H XVII,4; p.147,17.22ff; Joh-K II,17; p.73,27f.

Heilig sind die Christen, die nicht ἐν σαρκί, ἐν σώματι leben, bestimmt von den Dingen dieser Welt und darum entfernt von Gott (Joh-K XIII,53; p.282,30—283,4). Heiligung ist Dienst für Gott (Jer-Fr 42; p.220,1), durch die guten Taten der »Heiligen« wird sein Name verherrlicht (Joh-K XXXII,29; p.475,10—12). Durch die enge Bezogenheit auf Gott, den Welt-Jenseitigen, erhält der Begriff einen *asketischen* Zug. Denn vollkommene Sittlichkeit bedeutet eben »Entweltlichung«, wie z. B. De orat 25,3 belegt; und dort wird die »Heiligkeit« als aus ἁγνεία und καθαρότης bestehend definiert (p.359,11f). »Reinheit« aber ist die Bedingung der Zugehörigkeit zu Gott.[16]

Der Zusammenhang mit der Askese kommt schön zum Ausdruck in Origenes' grundsätzlicher Äußerung zum Hagios-Problem in Lev-H XI,1 (über Lev 19,2: »Ihr sollt heilig sein, weil auch ich heilig bin«).[17] Heilig ist alles, was Gott geweiht ist (p.446,22f.447,8f); im Unterschied zu heiligen *Dingen* wird der Mensch als heilig — und dadurch zu Gott gehörig — qualifiziert durch sein *Tun*: Si qui enim se ipsum devoverit Deo, si qui nullis se negotiis saecularibus implicaverit . . .; si qui separatus est et segregatus a reliquis hominibus carnaliter viventibus et mundanis negotiis obligatis non quaerens ea, quae super terram, sed quae in coelis sunt, iste merito sanctus appellatur (p.447,12—17; vgl. p.449,13—15).

»Heilig« ist der Christ, sofern er seine Zugehörigkeit zu Gott durch ein gottgemäßes *Leben* unter Beweis stellt. Und dieses kann nur, weil Gott als der Heilige alles Welthafte übersteigt (Lev-H XI,1; p.448, 11ff) *Askese* sein (p.448,15ff). In ihr äußert sich die *Vollkommenheit* des Christen[18], das wahre Menschsein. Weil Heiligkeit die göttliche Welt kennzeichnet und nur die Gottheit von Natur aus heilig ist, müssen alle Geschöpfe, deren Willensfreiheit ein Beharren im Guten unmöglich macht und die doch gleichwohl dazu bestimmt sind, wieder zur göttlichen Welt dazuzugehören, an der Gottheit partizipieren. Er-

[15] Dementsprechend meint die formelhafte Anwendung des Begriffs auf die Väter und Propheten im Grunde deren sittliche Qualität (Joh-K XX,10; p.339,26), und demgemäß sind prophezeiende Menschen wie Kaiphas keine Propheten und reden nicht aus dem Heiligen Geist, weil sie nicht rechtschaffen sind (Joh-K XVIII,15—22; vgl. Joh-Fr 85; p.550,17ff).

[16] Deswegen muß man vor der Taufe rein sein und wird in ihr »gereinigt« zum Zeichen der Aufnahme durch Gott. — Reinheit kennzeichnet die göttlich-intelligible Welt im Gegensatz zu allem Materiellen (Joh-K I,17; p.21,12ff; XXXII,27; p.472, 29f; De princ I,6,4; p.85,21ff; I,8,1; p.96,1f; C Cels VII,4; p.156,27; VII,32; p.183,4f). Insofern ist die Reinigung des Gläubigen Ausdruck seiner »Entweltlichung«, Entmaterialisierung und Rückkehr zum ursprünglichen Zustand.

[17] Auf diese Stelle geht Faessler überhaupt nicht ein, weil er sich — und das dürfte ein methodischer Mangel sein — nur mit den griechisch erhaltenen Texten beschäftigt. »Hagios« als Begriff für die Welt-Jenseitigkeit kommt bei ihm nicht in Sicht.

[18] Zur asketischen Gedankenwelt bei Origenes vgl. K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, S. 44—48.

möglicht wird solche Heiligung durch die Verbindung mit dem Heiligen Geist als dem Ausdruck der sich vermittelnden göttlichen Transzendenz. Übersteigt Gott alles Welthafte, so verbindet sein Geist dadurch, daß er die gottgemäße Lebensweise (die Entweltlichung) fördert, den Christen mit ihm.

Zusammenfassung: Der in der Bekehrung begonnene Prozeß der Hinwendung des Menschen zu Gott wird nach der Taufe als sittliche Entwicklung mit Hilfe des Heiligen Geistes fortgesetzt. Diesen Synergismus drückt Origenes mit dem paulinischen Bild von den »Früchten des Geistes« aus, die Entwicklung des Christen bezeichnet er als »Heiligung« durch den Gottesgeist und meint damit die asketische Transzendierung des Welthaften in Richtung auf Gott.

b) Der vollkommene Christ als Pneumatiker

Die Anwesenheit des Heiligen Geistes im Christen verändert dessen Wesen, er wird zu einem ἅγιος καὶ πνευματικός.[19] Ἅγιος ist er als gottgemäß *Lebender*, πνευματικός als in einem mit Gott verbundenen *Zustand* Befindlicher, als ein durch die Geisteinwohnung Veränderter.[20] Beides denkt Origenes als Einheit: Der Pneumatiker ist als der mit Gott Geeinte der Asket, der Heilige, der sittlich Vollkommene, der mit dem Geist Verbundene. Seine Pneumatiker-Vorstellung gehört in die Ethik hinein. Man wird nicht ohne eigene Anstrengung (einfach durch Einstrom einer übernatürlichen Kraft im Sakrament oder im Akt der Erkenntnis) Pneumatiker, man wird es aber auch nicht ohne den Heiligen Geist.[21]

Origenes steht mit der Kennzeichnung des vollkommenen Christen als Pneumatiker nicht nur in einer älteren, bis auf Paulus zurückgehenden Tradition, sondern setzt sich mit seiner Konzeption zugleich kritisch gegen andere ab. Ein Blick auf das über Clemens Gesagte zeigt es; die weitere Untersuchung wird es bestätigen.

[19] De princ IV,4,5; p.356,6—8: Wie jemand durch Teilhabe am Sohn Gottes zum »Sohn« angenommen und durch Teilhabe an der Weisheit »weise« wird, so wird er durch die Teilhabe am Heiligen Geist sanctus et spiritalis. — Joh-Fr 36; p.511,27—29: Wie jemand aus dem Erlöser als σοφὸς ἐκ σοφίας geboren wird, so aus dem Geist als ἅγιος καὶ πνευματικός.

[20] Beide Begriffe bilden eine Einheit und meinen den Pneumatiker, wobei Origenes ihn häufiger »hagios« als »pneumatikos« nennt.

[21] Darin liegt der Mangel von Völkers Darstellung des Bildes vom Pneumatiker (Vollkommenheitsideal S. 76—196), daß er den Zusammenhang mit der Pneumatologie völlig vernachlässigt und deswegen die Frage nicht beantwortet, warum der vervollkommnete Christ denn ein »Pneumatiker« ist. Anders Gruber, Zoë S. 185, der wiederum den synergistischen Zug verkürzt.

Die Heiligung führt zur Vollkommenheit; erst wenn man »heilig« ist, kann man auch als »Pneumatiker« gelten. So betont es De princ I,3: Aufgrund der vom Geist gewirkten Stärkung und beständigen Heiligung wird man vollkommen und mit Gott verbunden (p.62,11f; vgl. 61,20ff). Geistbesitz und Gottverbundenheit hängen zusammen, wie C Cels VII,51; p.202,6ff und VI,64; p.134,24f formulieren.[22]

Für die Verbindung mit dem Geist benutzt Origenes verschiedene Bezeichnungen. Am häufigsten spricht er vom Geist *im* Menschen. Dazu passen Wendungen wie »Eingießung« des Geistes (z. B. De princ II,7,3; p.150,18), »angefüllt werden« (z. B. Joh-K VI,32; p.141,29), den Geist »haben« (z. B. Joh-K XX,36; p.377,1f).

Der »Einwohnung« (z. B. Joh-K XIII,24; p.247,32f) als Ausdruck seiner gnädigen Herablassung entspricht die rezeptive Haltung des Menschen, die mit χωρεῖν (χωρητικός, capax) oder mit μετέχειν ausgedrückt wird — beides Bezeichnungen für das Verhältnis eines Niederen zu einem Höheren.[23] Bezeichnend dafür, wie eng Mensch und Geist sich verbinden, ist Origenes' Reden von »Vermischung« der beiden (Joh-K I,2; p.36,12f; De orat 10,2; p.320,13; 1.Kor-Fr 10,9; p.239). So drückt er gelegentlich die Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem in Christus aus (z. B. Joh-K I,32; p.42,12f) oder die Vereinigung des Menschen mit dem Logos (z. B. Joh-K XIX,4; p.303,6; C Cels VIII,75; p.292,22f). Das Niedere wird vom Höheren durchdrungen und dadurch »verbessert«. Der Mensch wird fähig zur Einung mit Gott (C Cels VIII,75), bekommt teil an Christi Gottheit (Joh-K XIX,4).

Als göttliche Kraft und Gabe geht der Heilige Geist in den Menschen ein und durchdringt ihn so stark, daß er ihn in seinem Wesen und Handeln bestimmt. Das wird auch mit »Vermischung« ausgesagt.[24] Anders als Clemens (vgl. S. 41f) hat Origenes sich keine Gedanken darüber gemacht, wie solche »Vermischung« näherhin zu fassen sei. Bestimmte dieser sie als παράθεσις, womit er eine eigentliche Vermischung verwarf, so geht Origenes mit dem Begriff ἀνάκρασις darüber hinaus und steht der gnostischen Auffassung näher. Allerdings hat er sich gegen ein gnostisches Mißverstehen seiner Auffassung der Vereinigung durch seine starke Betonung der ethischen Komponente gewehrt. Die Vermischung ist kein irreversibler Vorgang, der Geist muß durch ständiges gottgemäßes Handeln bewahrt werden. Es entsteht nicht *ein* (neues) Subjekt, vielmehr sind beim sittlichen Handeln stets beide beteiligt.

---

[22] Dazu Hanse, Gott haben S. 74: »Das ›Teil‹, das wir von Gott haben ..., ist sein πνεῦμα.« — Vgl. den Brief an Gregor den Wundertäter (hg. v. P. Koetschau, SQS 9, Freiburg-Leipzig 1894, p.44,2—6): Teilhabe am Geist bedeutet Teilhabe an Gott.

[23] Beispiele für ersteres: Joh-K XIII,18; p.243,4; XIII,53; p.283,10; De orat 16,3; p.338,5; 28,8; p.380,9f. (Der Begriff wird oft auch im Blick auf den Logos verwendet.) — Beispiele für den zweiten Begriff: De princ I,1,2; p.18,23; I,3,8; p.61,4.20; IV,5; p.356,7; C Cels IV,5; p.278,5.

Beim »Fassen« des Geistes wird dieser als individualisierte Gabe gedacht und der Mensch als sein Gefäß, beim »Teilhaben« stärker als außerhalb des Menschen verbleibende tranzendente Einheit, mit der viele verbunden sein können (vgl. dazu allgemein Hanse, Gott haben S. 66—78. 135.143).

[24] Der Zusammenhang von Heiligung durch den Geist und Vermischung tritt plastisch in der Auslegung des Gleichnisses vom Sauerteig Lk 13,21 hervor: Die drei Scheffel Mehl sind Leib, Seele, Pneuma, die durch den Sauerteig, den Heiligen Geist, geheiligt werden, so daß sie, mit ihm vermengt, *ein* Teig werden (Lk-Fr 205; p.316; gegen die Authentizität spricht nichts).

Pneumatiker heißt nach Joh-K I,21; p.78,5f der vollkommene Christ wegen der Teilhabe am göttlichen Geist, nach De orat 28,8; p.380,10f deswegen, weil er vom Heiligen Geist getrieben wird. Joh-K I,28 geht von der christologischen Auslegung von Eph 2,14 (daß der Erlöser bei sich — im Blick auf die zwei Naturen — »die zwei eins« gemacht habe) zu der Aussage über die Christen über, »bei welchen sich die Seele eines jeden mit dem Heiligen Geist vermischt und jeder der Geretteten ein Pneumatiker geworden ist«.[25] Das Pneumatiker-Sein besteht also in der Einung der Seele[26] mit dem Heiligen Geist und in der daraus resultierenden Stärkung des menschlichen Pneuma, welches im Menschen zur Herrschaft kommt (Mt-K XIV,3; p.279,10ff).[27] Es ist eine bedeutsame Stufe im Vollkommenheitsprozeß, sofern dieser als Geistwerdung, als Überwindung der durch die Ambivalenz der Seele bestimmten Situation gelten kann. Durch die Einung mit dem Heiligen Geist wird die Seele pneumatisch.

Die Konzeption vom Pneumatiker gehört bei Origenes ins System hinein. Der Geist (mens), sagt De princ II,8,3, wurde durch den Fall Seele; wenn diese verbessert und wiederhergestellt wird, kehrt sie zu ihrem ursprünglichen Zustand als Geist zurück.[28] Durch moralische Anstrengung läßt sich das Sein des Menschen verändern. Deswegen bringt Origenes den Gedanken der Geistwerdung der Seele Lev-H IX,11; p.438,28ff ausführlich im paränetischen Zusammenhang: Wer Christus nachfolgt, wird ein »non-homo«, ein Engel, ein Pneumatiker (p.439,3f.6). Wenn sich die Vernunft (so De orat 9,2; p.318,26—319,8) vom Materiellen ab- und Gott ganz zuwendet, wird sie verwandelt. Sie erhält Anteil an einem intelligiblen göttlichen Ausfluß; daraufhin folgt sie dem Pneuma, trennt sich vom Leib, legt ihr Seele-Sein ab und wird pneumatisch. Was Joh-K I,28; p.36,12ff als Vermischung mit dem Heiligen Geist ausdrückt, beschreibt diese Stelle als Einstrom der Gotteskraft und Anteil an der göttlichen Doxa. Beidemale geht es um Entweltlichung. Die Seele gibt ihre ungute Mittelstellung dadurch auf, daß sie dem Nichtweltlichen anhängt, und wird pneumatisch (De princ III,4,3; p.268,10f.14f; vgl. 1.Kor-Fr 39,57ff; p.510).

Die anthropologische Struktur des zum Pneumatiker Gewordenen hat sich demnach geändert. Die Folgen des Falles sind weitgehend

---

[25] Joh-K I,28; p.36,12ff. Damit dürfte nicht der Christ schlechthin gemeint sein (so Kettler, Origenes S. 52 A.193), sondern der Vollkommene, weil nur dann die Aussage zur Struktur von Origenes' Pneumatologie paßt.

[26] Hier liegt der weite Begriff von »Seele« vor, worin Nus und Pneuma einbegriffen sind.

[27] Vgl. Joh-K XXXII,18; p.456,4f: ὁ ἅγιος ζῇ πνεύματι.

[28] De princ II,8,3; p.158,23—159,2: Mens de statu ac dignitate sua declinans, effecta vel nuncupata est anima; quae si reparata fuerit ac correcta, redit in hoc, ut sit mens.

Dazu muß man p.161,3f nehmen: Die durch Abkühlen vom ζῆν (corr.: ζεῖν) τῷ

rückgängig gemacht, wenn der Mensch (welcher durch seine Bindung an das Materielle noch weiter fallen kann in den Stand eines »Mensch-Tier«) durch sittlichen Aufschwung und die Hilfe des Heiligen Geistes zum Pneumatiker, d. h. zum »Nicht-mehr-Menschen« bzw. »Übermenschen« wird.[29] »Denn mehr als ein Mensch ist der Pneumatiker, weil der Mensch entweder durch die Seele oder den Leib oder durch beide zusammen charakterisiert wird, nicht aber durch den göttlicheren Geist; wenn er an diesem stärker teilhat, heißt er Pneumatiker« (Joh-K II,21; p.78,2—6). Die Bedeutung dieses Gedankens für Origenes erhellt aus der Tatsache, daß er seinen Gönner Ambrosius, der ihm bereits als »Mensch Gottes«, als »Mensch in Christus« gilt, auffordern kann, darüberhinaus sich zu bemühen, »Pneumatiker« zu sein, »nicht mehr Mensch« (Joh-K I,2; p.5,11).[30]

Der Gedanke der Formung des Menschen durch den Heiligen Geist begegnet bei Origenes also anders als bei Clemens, der ihn als sakramentale Umgestaltung faßt. Er nimmt ihn hinein in sein Vollkommenheitsideal, sieht ihn also mit der Paideia zusammen. Ändert sich für Clemens die anthropologische Struktur dahingehend, daß zu den natürlichen Bestandteilen des Menschen der Heilige Geist hinzukommt, so für ihn dahingehend, daß die Natur des Menschen insgesamt unter dem Einfluß des Geistes (aber nicht nur dadurch!) eine andere wird. Bei Clemens kommt zu den zwei anthropologischen Pneumata ein drittes hinzu, bei ihm werden alle seelischen Vermögen zu einer pneumatischen Einheit. Bei Clemens wird in der Verbindung des wahren Gnostikers mit dem Heiligen Geist die eschatologische Seinsweise antizipiert, für

---

πνεύματι entstandene Seele kann durch Bekehrung wieder das werden, was sie im Anfang war. Ein Unterschied in der Bezeichnung als Nus oder Pneuma ist hier nicht gegeben, die Etymologie hat nur Sinn, wenn der Begriff »Pneuma« zugrundeliegt.

[29] Vgl. zu dieser Differenzierung H. Rahner, Menschenbild S. 215.219.223—229 und Benz, »Übermensch«-Begriff S. 155—160, der allerdings zu Unrecht die Bedeutung dieses Gedankens für Origenes einschränkt (S. 159), weil er sich nur auf den Begriff, nicht aber auf die Sache im Zusammenhang des Systems konzentriert.

[30] Dem Vollkommenen als »pneumatikos« kommt eine besondere Vollmacht zu: Er kann, weil er wie die Apostel (Joh 20,22) den Geist hat, Sünden vergeben (De orat 28,8). Die Stelle ist im Laufe der Zeit viel diskutiert worden. Origenes meint hier nicht den Bischof (gegen Poschmann, Paenitentia S. 454f und v. Campenhausen, Amt S. 287 mit A.1), sondern den vollkommenen Christen, wie der Zusammenhang eindeutig zeigt: Er ist ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ Ἰησοῦ, kann an seinen Früchten erkannt werden, weil er den Heiligen Geist gefaßt hat und Pneumatiker geworden ist dadurch, daß er vom Geist getrieben wird (p.380,8—11). Das alles paßt genau in das sonstige Bild vom Pneumatiker. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum, Tübingen 1898, S. 231 hat seinerzeit ganz richtig gesehen; vgl. auch Völker, Vollkommenheitsideal S. 173f.

ihn gilt das nur bedingt. Als Pneumatiker hat der Mensch noch nicht wieder den ursprünglichen Zustand erreicht, sondern ist auf dem Wege dahin. Unter den Bedingungen der Existenz kann er nicht zum reinen Geist werden. Aber er nähert sich der eschatologischen Seinsweise durch Askese an.

In diese ethische Konzeption mündet das von Origenes entwickelte System ein. Und weil bei ihm die Kosmologie wie die Anthropologie von der Ethik her geprägt sind, die Pneumatologie aber im Rahmen der Anthropologie und Ethik entfaltet wird, deswegen findet sie ihre für ihn typische Zuspitzung in der Asketik.

Ad mart 49; p.46,12ff: Die aufgrund ihrer Askese Vollkommenen sind »Pneumatiker« geworden; sich abkehrend von den Freuden und Nöten des irdischen Lebens, nehmen sie den »Geist der Weisheit« auf und richten sich ganz auf Gottes Herrlichkeit aus. C Cels VII,4; p.156, 7—9 bringt den allgemeinen Satz: »Wir sind überzeugt, daß durch den göttlicheren Geist die Taten des Leibes und die Feindschaften, welche vom Denken des gegen Gott gerichteten Fleisches herkommen, getötet werden.« Cant-K IV; p. 223,21—224,6 setzt Origenes den Vorgang in ein schönes Bild um, anknüpfend an das Symbol der Taube (= Heiliger Geist): »Proximam sibi« und »Taube« (Cant 2,10) nennt der Logos die Seele, wenn sie sich durch sittliche Erneuerung mit ihm verbunden hat, wenn sie am Heiligen Geist teilbekommen hat und mit dem Logos ein Geist wird. Dann fliegt sie »mit geistlichen Sinnen« empor. Denn wie die, welche den Tod Christi durch Askese nachahmen, an ihm Anteil erhalten, so werden auch die, »qui virtutem sancti Spiritus recipiunt et sanctificantur ex eo et de donis eius replentur«, eine »Taube« (und damit der Geist-Taube nachgebildet), um vom Materiellen zum Himmlischen emporzusteigen, »pennis sancti Spiritus sublevati«. Das Bild enthält in nuce Origenes' pneumatologische Konzeption. »Taube« werden wie der Heilige Geist umschreibt den Zustand des Pneumatikers, der durch dessen heiligendes Werk zur Askese und zum Aufstieg in die göttliche Welt fähig wird.

Daß Askese und Verbindung mit dem Heiligen Geist zusammenhängen, zeigen noch andere Texte. Nach De orat 25,3 »erntet« der Asket die »Früchte des Geistes«, d. h. er gewinnt den Zustand, zu welchem die Heiligung durch den Geist verhilft, die Einwohnung Gottes, Christi und des Geistes.[31] Mt 18,2 legt Origenes auf den Heiligen Geist aus: Dieser ist das dort genannte »Kind«, weil er sich durch seine Einwohnung im Menschen erniedrigt; »ins Himmelreich kommen« kann nur,

---

[31] Die Einwohnung des letzteren wird nur angedeutet. Es heißt p.359,4f, Christus sitze in uns »zur Rechten« der pneumatischen »Kraft«, um die wir beten. Damit wird das himmlische Thronen der Trinität abgebildet; die »Kraft« ist der Heilige Geist, wie der Zusatz zeigt.

wer ihm hierin gleich wird, d. h. sich von den Dingen dieser Welt abkehrt (Mt-K XIII,18; p.226,30–227,5.14ff). Dem Heiligen Geist »gleich«, also Pneumatiker sein, bedeutet Asket sein.[32]

Der Zusammenhang läßt sich auch an der Konzeption des Gegeneinanders von bösem Geist und Heiligem Geist aufweisen. Von jenem beherrscht sein, bedeutet Bindung an das Materielle. Man wird von ihm frei, indem man sich von der Welt durch »mortificatio sui« abwendet (so z. B. Lev-H XVI,6; p.503,13–504,10). Dem folgt dann die Geisteinwohnung.

Die Hinkehr zum Pneumatischen fordert die Abkehr vom Irdischen; andernfalls verläßt der Heilige Geist den Christen, und dieser wird wieder ein χοϊκός (Joh-K XIII,24; p.247,22–248,8). Origenes nimmt hier einen gnostischen Gedanken auf und wendet ihn ins Ethische, indem er aus verschiedenen Klassen des Menschseins verschiedene Stufen macht (vgl. Joh-K XX,22ff). Bei ihm ist man nicht zum Pneumatiker-Sein prädestiniert, sondern kann es aufgrund eigener Entscheidung werden. Wer »die Dinge des Geistes« (1.Kor 2,14) nicht auffassen kann, so führt 1.Kor-Fr 11,27ff; p.240 aus, dessen Unvermögen gründet nicht in einer mangelhaften Naturanlage, wie die Häretiker meinen, sondern in einer unzureichenden ethischen Disposition. *Deswegen* ist er Psychiker. Er kann aber Pneumatiker werden, wenn er sich zum rechten Wandel bekehrt, den Heiligen Geist empfängt und somit »kata pneuma«, nicht aber »kata sarka« lebt; wessen Wandel indes nicht alle Früchte des Geistes aufweist, der ist *noch nicht* Pneumatiker.

Die scharfe Akzentuierung des Ethischen und die Bestimmung des wahren Christseins als Askese führt zur Annahme verschiedener Gruppen von Christen und verschiedener Stufen des Christseins, wonach nicht alle Christen Pneumatiker sein können. Darin unterscheidet sich Origenes' Pneumatologie von einer, welche — wie z. B. die paulinische und die clementinische — den Geistempfang und damit das Pneumatiker-Werden auf Taufe und Christwerdung gründet, und berührt sich mit der valentinianischen Konzeption (von der er allerdings durch

[32] Die Christen, die mit Christus zusammensein wollen, erheben sich über das Leibhafte und Irdische, μεταβαλοῦντες δὲ τὸ σῶμα ἐπὶ τὸ πνευματικώτερον (Dial c H 24,15f). — Die Seele, die sich ganz vom Materiellen löst, wird pneumatisch (De orat 9,2; p.318,26–319,8). — Im Licht und im Leben ist der, der die Finsternis hinter sich gelassen hat, der gereinigt ist; er ist »hagios« und »pneumatikos« (Joh-K II,20; p.77,3–7, vgl. 76,1ff). — Beim Herrn sein bedeutet nicht mehr an den Leib gebunden sein, Askese. So leben die »hagioi«, sie sind nicht »im Fleisch«, sondern »im Geist« (Joh-K XIII,53; p.282,24–31). — Wer Christus folgt und in die Höhe der Himmel aufsteigt, wer sein Mensch-Sein ablegt, der ist pneumatisch und ein Geist mit Christus (Lev-H IX,11; p.439,1–8).

die Konzentrierung auf die Ethik wiederum distanziert ist).[33] Doch steht die clementinische ihr nicht allzu fern, weil auch dort erst der vollkommene Christ der eigentliche Pneumatiker sein kann.

Origenes setzt nicht mehr wie frühere Generationen den Christen schlechthin mit dem »neuen Menschen« gleich. Dies ist vielmehr der Heilige und Pneumatiker. Wie wichtig ihm eine solche Sicht ist, zeigt seine Systematisierung im pneumatologischen Traktat De princ I,3,5, welche zugleich die zentrale Bedeutung, die der Gedanke der Heiligung durch den Geist für seine Pneumatologie hat, erweist. Er bestimmt dort den Wirkungsbereich jeder der drei trinitarischen Personen gleichsam in Form von drei konzentrischen, verschieden großen Kreisen:[34] Der Vater, welcher das All umfaßt, bezieht sich auf alles Seiende und teilt ihm die Existenz mit. Der Logos bezieht sich nur auf die vernünftigen Wesen (die Logika). Der Heilige Geist, noch geringer, bezieht sich schließlich nur auf die Heiligen (p.56,1–8). Ist der Vater Grund und Quelle des Seins und der Logos demgemäß des Logikos-Seins, so ist der Geist Grund und Quelle des Heilig-Seins. Seine Wirksamkeit erstreckt sich nur auf die vollkommenen Christen.

Mit dieser Systematisierung greift Origenes den alten Gedanken, daß der Geist das Proprium der Christen sei und die Kirche von der Welt unterscheide, auf. Clemens hat ihn so gewendet, daß der Christ wegen seines Geistbesitzes ein besonderer Mensch sei. Origenes modifiziert das: Nicht jeder Christ, nur der Heilige und Pneumatiker ist aufgrund der Geisteinwohnung ein besonderer Mensch. Hält Clemens ihn für einen schlechthin *neuen* Menschen, welcher über die in der Schöpfung angelegten Möglichkeiten hinausgeht, so ist für ihn der Pneumatiker im Grunde kein »neuer« Mensch in diesem Sinne, sondern der Mensch in Richtung auf sein *ursprüngliches* Wesen.[35]

---

[33] Unter den Christen sind die einen vollkommen, Pneumatiker, die anderen sind keine Pneumatiker, wohl aber Gläubige; sie sind νήπιοι und σαρκινοί (mit 1.Kor 3,1; 1.Kor-Fr 12,1–5; p.241). Die »sarkinoi« sind Christen, welche noch leicht sündigen (1.Kor-Fr 13,1–8; p.242) und deshalb den Geist nicht halten können. Die gegenüber Clemens veränderte Auslegung des Begriffs »nēpios« von 1.Kor 3,1 ist symptomatisch.

[34] Vgl. Seeberg, Lehrbuch Bd. 1, S. 515.

[35] Bei Clemens lassen sich gewisse Anklänge an Mysteriendenken finden, die bei Origenes fehlen. Stattdessen nimmt er stärker bestimmte gnostische Vorstellungen auf. Das gilt auch für die eben skizzierte pneumatologische Konzeption. Wenn man einen Strukturunterschied zwischen Gnosis und Mysterientheologie darin sieht, daß Erlösung für diese eine Vergottung bedeutet (ein Werden dessen, was man vorher nicht war), für jene aber ein Wieder-Gott-Werden (mit H. M. Schenke, Hauptprobleme der Gnosis. Gesichtspunkte zu einer neuen Darstellung des Gesamtphänomens, Kairos 7, 1965 [S. 114–123], S. 117), dann steht Clemens dem Mysteriendenken näher und Origenes der Gnosis.

Ähnliches ließe sich vielleicht für die verschiedene Einschätzung der Taufe behaupten, da die Veränderung des gegenwärtigen Zustandes im Mysterienwesen wesentlich

Damit erweist sich, wie sehr auch bei ihm der Heilige Geist auf die Heilsgeschichte bezogen wird. Vor dem Fall, als die ganze Schöpfung noch geistig war, hatte dieser kein Proprium; »hagioi« und »logikoi« waren ja deckungsgleich. Erst mit der Abwendung des Geschöpfes von Gott und dem geistigen Sein erhält seine Hypostase einen Sinn, weil erst da sich aus den Menschen bestimmte durch ihr vollkommenes Leben ausgrenzen lassen. So gehört er voll hinein in den universalen Prozeß der Paideia Gottes. Er hat denen, die nach der Überwindung des Falles streben, die göttliche Hilfe zu vermitteln, und zwar auf eine andere Weise als Christus mit seinen zahlreichen »Aspekten«. Er dringt in das Innere des Christen und verändert ihn: ut ea, quae substantialiter sancta non sunt, participatione ipsius sancta efficiantur (De princ I,3,8; p.61,4f). Seine Bedeutung für Origenes' System liegt in dieser Verknüpfung von Pneumatologie, Anthropologie und Ethik.

Zusammenfassung: Der vollkommene Christ, der sich durch Askese vom Menschlichen zum Göttlichen fortentwickelt und so der ursprünglichen, supralapsarischen Seinsweise annähert, wird zum »Pneumatiker«: zu einem mit dem Gottesgeist Geeinten. Das Clemens bewegende Problem, wie die Verbindung des Vollkommenen mit dem Geist zu verstehen sei, wenn schon der Getaufte als von diesem völlig umgewandelt zu gelten habe (vgl. S. 73f), löst Origenes konsequent durch den Entwicklungsgedanken. Jenen Vorgang, der ein Teil der universalen göttlichen Paideia ist und das Ineinander von göttlicher Gnadenhilfe und menschlicher Entwicklung durch pneumatologische Kategorien ausdrückt, sieht Origenes als die Formung wahren Menschseins an. Und in einer solchen Verknüpfung der Pneumatologie mit der Anthropologie und Ethik liegt die Bedeutung begründet, die dem Heiligen Geist im Rahmen von Origenes' System zukommt.

c) Religiöse Erkenntnis und Geistwirken

Das Bild des zur Vollkommenheit strebenden Christen, wie es bisher gezeichnet wurde, bedarf einer wesentlichen Ergänzung: Seine Hinwendung zur Welt Gottes drückt sich nicht nur ethisch aus, in Askese, sondern auch intellektuell, in Gnosis. Die Schau Gottes als Ziel hat für Origenes' Theologie einige Bedeutung.[36] Man darf sie nicht in Gegen-

---

durch den kultischen Akt bewirkt wird, in der Gnosis aber durch die eigene Leistung. (Solche Pauschalierungen treffen indes nicht immer das Ganze und sind hier daher nur cum grano salis zu verstehen.)

[36] Vgl. die Zusammenfassung bei Lossky, Schau S. 45—48 und Andresen, Erlösung Sp. 145.

satz zum Handeln bringen oder von ihm trennen.[37] Wenn das ganze Leben auf die völlige Hinkehr zu Gott zielt, dann ist deren eine Seite, die Abwendung von der Welt, als Überstieg über das Irdisch-Vergängliche wesentlich *ethisch* bestimmt (wenngleich nicht ohne ein noëtisches Moment), und deren andere Seite, als positives Komplement, gilt vorwiegend als *intellektueller* Überstieg über das Gegebene.[38] Einung mit Gott ist im letzten Grunde kein ethischer Vorgang mehr, sondern eine »Schau«, wobei sie und die Liebe zu Gott allerdings ineinanderfließen, die Betonung des Ethischen also auch da, wo es um letzte Dinge geht, nicht völlig fallengelassen wird.

Im Bereich der religiösen Erkenntnis spielt der Heilige Geist nun eine geringere Rolle als in dem der Ethik, sofern es um seinen Einfluß auf das gegenwärtige Leben des Christen geht (was besonders im Vergleich zu Clemens auffällt). Pneumatiker-Werden durch Verbindung mit dem Heiligen Geist ist für Origenes vor allem ein ethischer Vorgang.[39] Das Schwergewicht seines Erkenntnis vermittelnden Wirkens liegt darin, daß er seinerzeit die Propheten und Apostel bei der Abfassung der heiligen Schriften inspiriert hat[40], daß Geist zu Wort geworden ist und es für den Christen gilt, diesen in der Schrift verborgenen Geist herauszuholen. Das kann man mit seiner Hilfe, denn Geist wird nur durch Geist erkannt.[41] In Anbetracht der Bedeutung von Bibel und Exegese für den »Biblizisten« Origenes wird man das Gewicht dieses Gedankens für seine Theologie nicht gering schätzen dürfen.[42] Doch gehört er bei unserer Fragestellung (der *Formung* des Christen durch Gottes Geist) stärker an den Rand.

---

[37] Crouzel, Connaissance S. 435: »L'intelligence et le progrès moral ne sont pas concevables l'un sans l'autre.«

[38] Origenes schildert die Askese gelegentlich als Vorbereitung der Schau (nach dem Schema Reinigung-Erleuchtung-Einigung als den drei Stufen der Vollkommenheit), betont aber auch, daß man von der Schau Gottes sich wieder dem tätigen Leben zuwenden müsse.

[39] Darum verschiebt eine Formulierung wie die Crouzels, Connaissance S. 44, der Pneumatiker sei der, »qui dans le combat spirituel a opté pour l'esprit, est illuminé par l'Esprit Saint ...«, die Gewichte, weil sie nur die intellektuelle Hilfe des Geistes betont.

[40] In diesem Zusammenhang spricht Origenes auch von »Erleuchtung« der Propheten und Apostel, z. B. C Cels VII,4; p.155,32ff; VII,7; p.159,3; (vgl. IV,95; p.368,4f); De princ II,5,4; p.137,20; II,7,3; p.150,15—19; IV,2,7; p.318,8—11; IV,2,8; p.320,1ff (Erleuchtung und Verhüllung zugleich); Gen-H III,3; p.41,14f.

[41] So z. B. Ez-H XI,2; p.425,32f; II,2; p.342,1ff.

[42] Zum ganzen s. v. Campenhausen, Bibel S. 363—373; de Lubac, Geist S. 347ff. 369ff; Crouzel, Connaissance S. 124ff; Gögler, Theologie S. 286ff.297. — Der Inspirationsgedanke tritt bei Origenes an die Stelle, wo bei Clemens die Betonung des Mysteriums der Schrift steht; der Gedanke der Erleuchtung durch den Heiligen Geist tritt bei jenem an die Stelle, wo bei diesem die Betonung der Notwendigkeit geheimer exegetischer Überlieferung steht. Insgesamt sind also Origenes' Schrifttheologie und Hermeneutik mit der Pneumatologie eng verzahnt.

Der Gedanke der Erleuchtung ist nicht das für Origenes' Pneumatologie charakteristische Element. Dies Werk stellt kein Proprium des Geistes dar und wird in stärkerem Maße als Werk Gottes und Christi beschrieben, wobei der Geist nur gelegentlich als Mittlerinstanz auftritt. Christus ist als das »Licht« nicht nur der Offenbarer für alle Menschen, sondern vermittelt die Offenbarung auch jedem einzelnen Christen durch Erleuchtung von innen her.[43] Clemens verbindet den Gedanken der Erleuchtung mit dem Tauferlebnis. Bei Origenes findet sich dieser Bezug nur ganz am Rande.[44] Er beschreibt das Christwerden lieber als Bekehrung zu einem neuen Lebenswandel denn als Aufgehen einer neuen Wahrheit, und das hat Konsequenzen für die Pneumatologie. Wer Christ geworden ist, steht weiterhin in einem stetigen Werden, und dabei wächst auch seine Erkenntnis, die Origenes gerne als Einsicht in die in der Schrift verborgenen Wahrheiten beschreibt. Sie kommt erst dem Bekehrten zu. Der Heilige Geist hilft dabei, vermittelt die Erkenntnis der Schriftwahrheiten und leitet zum Verständnis dunkler Stellen an[45], d. h. er »erleuchtet«. Der Unterschied zu Clemens ist deutlich: Für Origenes meint Erleuchtung (als »Schriftgnosis«) eine sukzessive Förderung des reifer werdenden Christen und hat die verschiedensten Inhalte[46], für jenen dagegen erfolgt sie auf einen Schlag beim Täufling und hat nur einen Inhalt, nämlich Gott.

Doch beschränkt sich die Erkenntnishilfe seitens des Geistes keineswegs allein auf die Schriftauslegung. Er führt den Christen zur Selbst-

---

[43] So z. B. Joh-K I,25; p.30,29—31,2.20ff; Joh-Fr 2; p.486,23; Ad mart 47; p.43,15ff; Cant-K I; p.91,18—92,11; Gen-H I,7; p.9,5ff; Nu-H XXVI,3; p.249,15f. — Zur Erleuchtung durch Gott selber vgl. De orat 17,1; p.338,22; zu derjenigen Gottes durch Christus und Heiligen Geist vgl. De orat 1,1; p.297,1—6; 2,6; p.303,18f. Auch spricht Origenes allgemein von der Erleuchtung durch Gottes Gnade (z. B. Jes-H II,1; p.250,20f). — Crouzels Systematisierung des göttlichen Wirkens bei der Schrifterkenntnis (Connaissance S. 125), daß Gott l'origine, der Logos le ministre, der Geist le milieu de la connaissance sei, trifft für einige Aussagen zu, deckt aber nicht das ganze dessen, was Origenes über die Erleuchtung sagt, und schreibt dem Geist eine zu große Bedeutung zu. (So auch S. 142.)

[44] Joh-K VI,43; p.152,26—31: Alle, die noch im Anfang der Worte Gottes wandeln und sich noch vorbereiten (also die Katechumenen), sollen sich rüsten, das pneumatische Wort zu fassen, das ihnen durch die Erleuchtung des Geistes widerfährt.

[45] So z. B. Lev-H I,1; p.281,14ff; Cant-K Prol; p.77,21; ausführliche Erörterung in Joh-K XIII,53; p.282,6ff.30ff.283,1ff.11f. — Das paßt zu Origenes' Begriff von Gnosis, deren Gegenstand vor allem Einsichten in mysteriöse Bibelstellen und schwierige dogmatische Sachverhalte sind.

[46] Bezeichnend für solch Verständnis von Erleuchtung sind die von Origenes gelegentlich bei seinen Predigten ausgesprochenen Bitten, der Geist möge ihm Verstehenshilfen zur Interpretation schwieriger Schriftstellen geben. So z. B Ez-H VII,10; p.400,3ff; Lev-H I,1; p.281,18ff. (Allerdings betet er häufiger in diesem Sinn zu Vater und Sohn.)

und Gotteserkenntnis (wobei das von jener Hilfe gar nicht abgetrennt zu werden braucht). Die Suche der Frau nach der verlorenen Drachme Lk 15 zeigt (so Gen-H XIII,4; p.119,12ff), daß man in sich einkehren soll, weil der Logos nicht außerhalb unser wirkt, sondern in uns, und daß man dabei — analog zu dem Anzünden des Lichtes durch jene Frau — sich vom Heiligen Geist erleuchten lassen soll, um in sich die imago Dei zu finden.[47] Nicht ein böser Geist soll unsern Verstand lenken, sagt C Cels IV,95, sondern in uns möge die Erleuchtung zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes aufstrahlen; das geschieht, wenn Gottes Geist zu unserer Vorstellungskraft hinzukommt und uns die göttliche Welt offenbart (p.368,16—22). Im Hoheliedkommentar betont Origenes, wie man mit Hilfe der Offenbarung durch den Sohn zur Schau Gottes gelangen könne: »Endlich gibt er denen, welche er Gott sehen läßt, den Geist der Erkenntnis und den Geist der Weisheit, damit sie durch den Geist Gott schauen« (Cant-K III; p.215,13ff).

Damit zitiert er Jes 11,2, dessen Aussage über den siebenfältigen Gottesgeist er mitunter auf das Erkenntnisproblem bezieht[48], was sich mit seiner Vorstellung von den Charismen berührt, wie wir gleich sehen werden. Dieser siebenfältige, Erkenntnis vermittelnde Geist kommt dem Christen (so unterstreicht Jer-H VIII,5; p.60,17—31) von Christus als dem Geber der göttlichen Charismen her und macht ihn weise, gläubig und erkennend. In diesem Zusammenhang des Redens vom Erkenntnis fördernden Geistwirken zieht Origenes gerne den paulinischen Satz von der Erforschung der göttlichen Tiefen durch Gottes Geist (1.Kor 2,10) heran. Damit wird die Bedeutung des Geistes für die Erreichung des menschlichen Lebenszieles, der Gnosis und Gottesschau, angesprochen. Um in Gottes Höhen zu gelangen, so sagt Mt-K XV,31; p.414,30ff, bedarf man des Geistes, der »alles erforscht, auch die Tiefen Gottes«.[49] Man kann von sich aus nicht alles erforschen (so

[47] Im weiteren Zusammenhang von p.119,1ff handelt Origenes über die Erkenntnis des geistlichen Schriftsinns. Wer darin fortgeschritten ist, wird zum Lehrer für andere. Das Zitat von Joh 7,37f wird hier und an anderen Stellen — abgesehen von Nu-H XVII,4; p.161,9f — nicht mit der Erwähnung des Heiligen Geistes verbunden. Das berücksichtigt H. Rahner, Flumina S. 273—279 nicht genügend. Joh 7,37f versteht Origenes meist so, daß der christliche Gnostiker zum Mystagogen für andere wird, nicht aber so, daß er zum »Quell des *Geistes* für andere« (so Rahner S. 274) wird.

[48] Jer-H VIII,5; p.60,20ff; Mt-K XIII,2; p.181,14ff; vgl. Lev-H III,5; p.309,19ff; VIII,11; p.417,6. — Zum Bezug auf die Ethik s.o.S.116. Vor allem aber interpretiert er — der seit Justin geläufigen Auslegungstradition folgend — Jes 11,2 christologisch (dazu Schlütz, Iasaias 11,2 S. 86—95).

[49] In seiner Ausdeutung des Namens »Hosea« (= Erlöster), »Sohn des Beeri« (= Brunnen) auf den Zustand des Christen stellt Joh-K II,1 fest, jeder »Erlöste« sei ein »Sohn des Brunnens«, sofern er an der aus der Tiefe von Gottes Weisheit sprudelnden Quelle teilbekommen habe, will sagen: sofern er im göttlichen Geist alles, auch die Tiefen Gottes, durchforscht (p.53,7f).

1.Kor-Fr 10,6–10; p.239), bedarf dazu vielmehr der Einwohnung eines stärkeren Geistes, welcher alles, auch die Tiefen Gottes, erforscht und sich mit einem vermischt, so daß man sie mit ihm zusammen erforschen kann. Der hier genannte Synergismus entspricht dem beim Zusammenhang von Pneumatologie und Ethik geäußerten. Mit Hilfe des Geistes gelangt man zur Gotteserkenntnis. In diesem Sinne betonen es – mit 1.Kor 2,10 – De orat 1,1; p.298,11ff und Nu-H XVIII,2; p.169, 4–13.[50]

In der oben zitierten Ausführung des Hoheliedkommentares klingt eine Systematisierung des göttlichen Offenbarungswirkens an, welche Origenes vor allem im pneumatologischen Traktat De princ I,3 darstellt: »Alle Erkenntnis über den Vater wird nämlich durch die Offenbarung des Sohnes im Geist erkannt« (I,3,4; p.53,11f). Dafür beruft er sich auf 1.Kor 2,10 und die johanneischen Aussagen über das Lehren des Parakleten und stellt fest: Wie man der Schrift zufolge Gott ohne den Sohn nicht erkennen kann, so auch nicht ohne den Geist (p.53,13 –22; vgl. p.54,1–3). Dieser Systematisierung kommt angesichts der ausdrücklichen Thematisierung im Lehrvortrag große Bedeutung zu.[51] Um so erstaunlicher ist es, daß Origenes sonst nur selten darauf eingeht[52] und überhaupt relativ wenig vom offenbarenden Wirken des Geistes spricht (Vgl. z. B. De orat 2,6; p.303,18f; 1,1; p.297,5f; Jer-H X,1; p.71,12; Mt Comm ser 134; p. 278,14ff). Für ihn hängt es mit der Offenbarung vor allem insoweit zusammen, als der Geist in der Vergangenheit Menschen zur Aufnahme und Verkündigung der Wahrheit inspiriert hat (was natürlich auch vom Logos gesagt werden kann).

Drückt Origenes das heiligende Geistwirken im Bekehrten mit dem Bild von den »Früchten des Geistes« aus, so faßt er die Förderung der religiösen Erkenntnis durch jenes öfter unter dem anderen paulinischen Begriff der Charismen zusammen, mit dem er in stärkerem Maße als

[50] Häufig bezieht Origenes 1.Kor 2,10 auf das Problem von *Schrift* und Offenbarung (Inspiration der Propheten und Apostel oder Auslegung der Schrift mit Hilfe jenes die Tiefen Gottes erforschenden Geistes). So etwa De princ IV,3,14; p.345,10ff; Mt-K XIV,11; p.303,18f; Ex-H II,4; p.161,14; IV,2; p.173,3ff; Nu-H XII,2; p.99,20ff; Ez-H XI,3; p.428,17. Das entspricht dem, was bereits allgemein über die Beziehung des erleuchtenden Geistwirkens auf das Problem der Schrift gesagt wurde.

[51] Um so mehr, weil sie nicht zu seinem sonst stets binitarisch konzipierten Offenbarungsschema (Logos- bzw. Eikon-Gedanke) paßt. Wird in dieses der Geist eingefügt, dann so, daß er die Erkenntnis, welche er vermittelt, vom Sohn empfängt (so besonders kraß in Joh-K II,18; p.75,22–25). Bedingt ist jene Systematisierung (wie auch diejenige in De princ IV,3,14; p.346,24f) durch die Aufnahme des Zwei-Parakleten-Schemas in den Zusammenhang der Ausführung.

[52] Z. B. Joh-K II,28; p.85,6f; XIII,36; p.261,11–14; De princ IV,4,8; p.360,8f; abgesehen von den auf die Schriftinspiration bezogenen Aussagen De princ IV,2,2; p.308,12f; IV,2,7; p.318,9f.

mit jenem die Gnadenhaftigkeit des göttlichen Wirkens beschreibt. Charismen sind ihm eigentlich *Gottes* Werke (z. B. Joh-K XX,32; p.369,24.30; XXXII,9; p.441,3f; Joh-Fr 44; p.519,6f; De orat 16,2; p.337,8f). Doch bezeichnet er sie auch — entsprechend den »Früchten« — als »Gaben des *Geistes*« (Nu-H XII,3; p.102,21f). Solche die Erkenntnis fördernde Hilfe hebt an in der Taufe (für Unbekehrte gibt es ebensowenig Charismen wie einen Heiligen Geist), die er deswegen als »Quelle und Ursprung der göttlichen Charismen« titulieren kann (Joh-K IV,33; p.143,1).[53] In Joh-K VI,48; p.157,17—22 (der Jordantypologie, die auf dem Hintergrund von VI,42ff zu sehen ist) erscheint das als klare Stufung: Man wird abgewaschen (wie die Israeliten unter Josua), gereinigt (wie Naëman), empfängt doppelte Charismen (wie Elisa) und wird bereit zum Empfang des Heiligen Geistes (wie Jesus). Die sachliche Identität des ersten mit dem zweiten Glied zeigt, daß auch der Empfang der Charismen mit demjenigen des Geistes gleichzusetzen ist.[54]

Jene sind eine der Wirkungen, die die Einwohnung des Geistes im Menschen hervorbringt. Deswegen versucht Origenes systematisch zu definieren: Der Heilige Geist stellt das *Substrat* der von *Gott* herrührenden Charismen dar (Joh-K II,10; p.65,27ff). Oder anders gewendet: Sie stellen die vielfältige Weise der Erschließung seines Wesens gegenüber dem Menschen dar. Wie Christus viele Aspekte hat (sagt De princ II,7,3; p.150,1—10), so auch der Geist, »in quo omnis est natura donorum«. Darin, daß er sich dem einzelnen mitteilt, verrät sich seine Fähigkeit zu Individualisierung, Aufteilung und Akkomodation an die Bedürfnisse seines »Trägers«: Er konkretisiert sich als Kraft zu Weisheit, Erkenntnis und Glauben, wie Origenes aus 1.Kor 12,8f herausliest.[55] Geistbesitz äußert sich als Charisma, und doch wird beides unterschieden: Die Charismen erhält man durch den Geist (Joh-K XIII,53; p. 282,7—11).

Origenes nennt ihn in diesem Zusammenhang gerne »Geist der Weisheit«, in Anlehnung an Jes 11,2 und 1.Kor 12,8f. Vor allem letztere Stelle zitiert er fast immer oder läßt sie anklingen, wenn er die Charismen erwähnt. Er spricht von ihnen nur in bezug auf das Problem der religiösen Erkenntnis, niemals in ethischen Zusammenhängen. Das wesentlichste ist ihm das Charisma der Weisheit und Erkenntnis. Ob

[53] Zum Zusammenhang Taufe-Charismen vgl. De princ II,10,7; p.181,7; Joh-Fr 44; p.519,6ff.

[54] So auch Cant-K IV; p.224,3f: Diejenigen, »qui virtutem sancti Spiritus recipiunt et sanctificantur ex eo et donis eius replentur«, werden fähig zum »Aufstieg«. Der Relativsatz beschreibt ein und denselben Vorgang.

[55] Die Fähigkeit, sich zu differenzieren und *verschiedene* Wirkungen auf den Christen auszuüben, kennzeichnet ihn. Deswegen werden diejenigen getadelt, die ihn einlinig nur als Parakleten verstehen wollen und solche »divisiones ac differentias« verkennen (p. 150,10ff).

auch der Glaube als Charisma gelten kann, hält er für zweifelhaft; er ist jedenfalls nur ein uneigentliches (Joh-K XX,32; p.369,24f).[56] Darin, daß die Bibel auch den Glauben eine Gnadengabe nennt, sieht er die Notwendigkeit göttlicher Hilfe für den, der Christ werden will, begründet (vgl. auch Joh-K XIII,59; p.291,1ff). Ein Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlicher Bemühung gilt ihm also auch für die Erkenntnis, nicht nur für das Handeln (p.369,23f).

Der Christ muß über den bloßen Glauben zur Erkenntnis vordringen, und dieser Fortschritt entspricht demjenigen von der sittlichen Bekehrung vor der Taufe zu dem für wahres Christsein unerläßlichen, der Taufe folgenden geistlichen Leben. Die Charismen kennzeichnen das Leben *nach* der Taufe (vgl. Joh-K XXXII,9; p.441,3f). So hilft der Geist auf zweifache Weise: Er heiligt und verleiht daraufhin das »donum sapientiae« (De princ I,3,8; p.61,10f; vgl. Cant-K IV; p.224, 1—6). Beides bedeutet eine Abwendung von der Welt und Hinwendung zu Gott, denn auch diese Weisheit ist nicht »Weisheit der Welt«, sondern die der Welt als Torheit erscheinende Bindung an Christus und als solche ein Charisma (C Cels VII,23; p.175,15f). Die Gnosis und die Gottesschau sind das Ziel, zu welchem der Glaube strebt.

Denique et his, quos facit (sc. salvator) Deum videre, dat spiritum scientiae et spiritum sapientiae, ut per ipsum spiritum videant Deum (Cant-K III; p.215,13—15). Die vom Geist mit Weisheit und Erkenntnis Begabten wandeln nicht mehr »im Glauben«, sondern »im Schauen« (Joh-K XIII,53; p.282,7). Diese Charismen sind, bildlich gesprochen, die Flügel für den geistigen Aufstieg (Cant-K IV; p.234,3f). Der Geist ist ja die »Taube« (vgl. S. 124). Von *ihm* erhalten daher die zu Gott Strebenden »dona caelestia« (Cant-K III; p.214,3f), deren höchstes die Erkenntnis ist (II; p.146,3).[57]

Solche Gnosis besteht nicht zuletzt in der Erforschung des wahren Schriftsinnes, und dementsprechend wirkt auch hier der Geist Charismen (De princ II,7,2; p.149, 1—22; C Cels I,44; p.94,26), was zu dem über die »Erleuchtung« Ausgeführten paßt. Auch die Inspiration der biblischen Schriftsteller kann als Charisma bezeichnet wer-

---

[56] C Cels III,46; p.242,22ff: Paulus hat das Wort der Weisheit an die erste Stelle gesetzt, ihm untergeordnet das Wort der Erkenntnis, noch tiefer aber den Glauben. — Auch dieser zählt: für die schlichteren Christen, die sich immerhin um Gott bemühen und auch gerettet werden sollen (VI,13; p.83,28ff). Die eigentlichen Charismen aber (τὰ προηγούμενα χαρίσματα) sind die Geistesgaben der Weisheit und Erkenntnis, darunter stehen die Glaubenden — »wenn überhaupt der Glaube ein Charisma ist« (Joh-K XIII,53; p.282,7—11). Jene sind die von Paulus 1.Kor 12,31 bezeichneten »größeren Charismen« (II,24; p.81,22ff). Vgl. auch Mt-K XV,37; p.460, 20—25; XIV,6; p.289,2—6.

[57] Zu den bisherigen Belegen dafür, daß die Erkenntnis der Inhalt der Charismen ist, sind ferner Cant-K III; p.207,10; De princ I, praef 3; p.9,5f; De orat 18,1; p.340,3ff; Jos-H XXVI,2; p.459,20; Joh-K II,24; p.81,22 zu vergleichen.

Gelegentlich führt er auch Wundertaten als Charismen auf (C Cels III,46; p. 242, 46; 1.Kor-Fr. 19,30; p.358), doch steht das am Rande. Die »Spuren« des urchristlichen Wunder-Geistes, die er auch für seine Gegenwart postuliert (C Cels I,46; p.96,4; VII,8; p.160,27), nennt er dagegen nicht so.

den (Lk-H I; p.4,6), desgleichen die Gabe der Prophetie (Lk-H. IV; p.27,11f; Hom I. Sam 28; p.293,5ff). Eine Spezialform ist die Scheidung der Geister, Paulus folgend ebenfalls ein Charisma (Lk-H I; p. 3,10; Ex-H III,2; p.163,15f; Ez-H II,2; p.342,26f)

Gewissermaßen von da an, wo die menschliche Erkenntniskraft an ihre Grenzen stößt, führt der Geist weiter. C Cels VII,44 formuliert das so: Im Gebet transzendiert der Christ die Welt, erhebt sich mit den Augen der Seele über das Himmelsgewölbe hinaus und schreitet noch weiter, bedarf aber dabei der Unterstützung. Zum überhimmlischen Ort gelangt er mit seinem Verstand durch die Führung des göttlichen Geistes und kann so sein Gebet Gott selber darbringen (p.196,2ff).[58] Hier nennt zwar Origenes ausdrücklich den unphilosophischen Christen (p.195,18.27), faktisch ist für ihn aber einer, der in solcher Weise zu Gott aufgestiegen ist, kein einfacher Christ mehr.[59] Der Pneumatiker lebt im Geiste, mehrt das von Gott gegebene Charisma und ist im Gegensatz zum sittlich unreifen »psychischen« Menschen zur Erkenntnis fähig (1.Kor-Fr 11,41ff; p.240). So gehört er zu den wenigen, die immer mit Gott verbunden und völlig vom Geist getrieben sind (C Cels VIII,51; p.202,4ff).

Zusammenfassung: Ist das Christwerden durch Glauben und moralische Bekehrung bestimmt, so das Vollkommenheitsstreben durch Gnosis und asketisches Handeln. Und der Heilige Geist wirkt dabei mit: bei der Gnosis durch die Erleuchtung und die »Charismen«, beim Handeln durch die Heiligung und in den »Früchten des Geistes«. Der Begriff des Charisma gehört — als Ausdruck der intellektuellen Entwicklung — mit der Vorstellung des Fortschritts zusammen.[60] »Pneumatiker« wird der Christ durch die Verbindung mit dem Geist aufgrund eigener Bemühungen und durch die Hilfe Christi. In seiner Abkehr vom weltlichen Leben und seiner geistigen Hinwendung zu Gott befindet er sich auf dem Wege dahin, seinen ursprünglichen Zustand als Geistwesen wiederzuerlangen. Zur Entweltlichung kommt man *durch* den Geist, zur Gottesschau *im* Geist. Pneumatiker zu *werden* ist im wesentlichen ein ethischer, handlungsorientierter Vorgang (Askese); das Pneumatiker-*Sein* wird auch durch die Erlangung religiöser Erkenntnis charakterisiert.[61]

---

[58] Zur Interpretation dieser Stelle (Verbindung stoischer und platonischer Elemente mit Joh 4,19—24) s. Wickert, Glauben S. 169f.

[59] Das zeigt seine Bemerkung, diese schlichten Christen führten ein reineres Leben als viele Philosophen (p.195,18f).

[60] Das Zurücktreten der Verbindung mit der Ekklesiologie (wie sie für Paulus und z. B. Hippolyt typisch ist) fällt auf.

[61] Wie sehr der Begriff des Pneumatikers für Origenes mit der Ethik verbunden ist, illustriert recht gut 1.Kor-Fr. 11: Es handelt über die Gotteserkenntnis des

4. Pneumatologie und Trinitätstheologie

Nur schleppend ist der Heilige Geist in der Entwicklung der christlichen Theologie ein Gegenstand der ausdrücklichen Reflexion geworden. Origenes gibt ihm im Ganzen seiner Theologie nicht nur einen beachtlichen Stellenwert, sondern fragt auch ausdrücklich nach seiner metaphysischen Stellung, unterscheidet sich darin von Clemens und treibt in mancher Hinsicht die Reflexion auch weiter als Irenäus, Tertullian und Hippolyt. Immerhin hat er als erster in der christlichen Literaturgeschichte den Heiligen Geist eigens thematisiert.[1] Es soll im folgenden nach der Kongruenz seiner trinitätstheologischen Überlegungen mit der bislang beschriebenen Rolle des Geistes gefragt werden. Jene stehen am Anfang einer dogmengeschichtlichen Linie, welche im 4. Jh. zu einem vorläufigen Abschluß gelangt[2], und auch mit seiner pneumatologischen Konzeption findet er gerade dort Nachfolger.

Durch die vorangegangene, auf die Pneumatologie konzentrierte Darstellung könnten die Proportionen seiner Theologie als verzerrt erscheinen. Man muß jene aber im Rahmen seiner sonstigen Äußerungen sehen, aus denen sie nur einen Ausschnitt bildet. Dieser ist allerdings insofern repräsentativ, als sich in ihm bestimmende Linien seiner Theologie schneiden und die Aussagen über den Geist für ihn typisch sind.

Pneumatikers, greift aber, um die Frage zu beantworten, wie jemand als Pneumatiker ausgewiesen werden könne, nicht auf dessen Gnosis als Erkennungsmerkmal zurück, sondern auf dessen »Früchte des Geistes«.

[1] M. Harl, Recherches S. 61 mit A. 1 faßt De princ I,2—4 als einen Traktat über die Trinität auf. Das wäre angesichts der Bemerkung I,5,1; p. 68,19 möglich. Doch scheint I,3—4 eher ein eigener Traktat zu sein, wie die Parallelität im Aufbau zu De princ II,4—6 und II,7 nahelegt (vgl. S. 95 A. 27 und Kübel, Aufbau S. 32 mit A. 7), würde aber nichts an der Tatsache ändern, daß Origenes im Lehrbetrieb die Pneumatologie als einen gesonderten Komplex explizit behandelt hat. Auch eine derart ausführliche Erörterung des Geist-Problems wie Joh-K II,10—12 sucht in der Literatur vor ihm ihresgleichen. Deswegen muß Gribomonts Urteil (Esprit Sp. 1257), erst bei Athanasius und Basilius finde man ausdrückliche Erörterungen über die Natur und das Wirken des Geistes, eingeschränkt werden.

[2] Die gelehrte Diskussion über Origenes' Trinitätslehre ist seit Rufins Tagen hin- und hergegangen. Doch verhältnismäßig wenig findet sich in der einschlägigen Literatur über den Zusammenhang der Pneumatologie mit dem trinitarischen Problem. Die kurze Untersuchung von Charles W. Lowry (Origen as Trinitarian, JThS 37, 1936, S. 225—240) beispielsweise beschäftigt sich entgegen ihrem Titel so gut wie gar nicht mit dem Geist und deswegen auch nicht mit Origenes' *Trinitäts*lehre.

Auf das Verhältnis Gott-Christus wird im folgenden nur insoweit eingegangen, als es für den Zweck unserer Untersuchung notwendig ist. Man darf Origenes dabei nicht vom 4.Jh. her befragen, sondern muß es auf das 4. Jh. hin tun, und da gilt Prestiges Urteil, er sei »the father alike of Arian heresy and of Nicene orthodoxy« (God S. 131).

a) Christi Werk und das Wirken des Heiligen Geistes

Origenes' Theologie konzentriert sich auf das Verhältnis des Menschen zum Logos Christus, weil es ihm um die Geschichte Gottes mit der Menschheit geht und der Logos in jeder Hinsicht Mittlerfunktionen ausübt. Gott ist der schlechthin Transzendente, die reine Einheit, die bedürfnislos in sich ruht und alles Sein und Denken übersteigt; er ist aber — auch das ein platonischer Gedanke — zugleich die Fülle, die überströmende Vollkommenheit, die sich mitteilende Güte. Das Prinzip solcher Mitteilung und Differenzierung zur Welt hin bildet der ewige »Sohn«, sein Abbild, sein Logos, seine Weisheit, der Schöpfungs- und Offenbarungsmittler. Mit ihm wird die Brücke zur Vielheit hin geschlagen, ein drittes Prinzip der göttlichen Selbstentfaltung ist unnötig. Origenes' binitarische Konzentration auf Gott und seinen Logos entspricht — abgesehen von ihrer Fundierung im biblischen Denken — seinen vom mittleren Platonismus geprägten philosophischen Voraussetzungen.[3] Als Gottes Weisheit enthält der Sohn alle Dinge potentiell in sich, als Schöpfer bringt er die Geschöpfe hervor, als Logos prägt er sie zu Logika, als Bild des Vaters macht er sie durch Anteilgabe zu Abbildern und verbindet sie dadurch indirekt mit jenem. Vor allem die letzten beiden Gedanken bestimmen die Darstellung des Gott-Mensch-Verhältnisses. In diesem Schema hat — wie zunächst in dem Ansatz des Systems — der Heilige Geist keinen Platz. Das gilt es zunächst zu konstatieren.[4] Ein deutliches Indiz dafür stellt die Tatsache dar, daß der Geist keinen Bezug zur Kosmologie hat[5]; ein weiteres ist diejenige, daß der Mensch von Natur aus zwar ein Pneuma hat, daß aber damit keine Beziehung zum Heiligen Geist gegeben ist (vgl. Kapitel 1). Nicht auf ihn, nur auf den Sohn weisen die anthropologische Struktur und die Schöpfung hin.[6]

Mit dem Abfall der Geistwesen und der Entstehung der vorfindlichen Welt beginnt Gottes Paideia durch den Logos. Da jene in einem infolge des Falls defizienten Modus verharren, muß der Prozeß der Rückkehr zu Gott die Gestalt einer Vervollkommnung ihres Wesens annehmen. Origenes' Beschäftigung mit dem Vollkommenheitsideal bildet einen wesentlichen Bestandteil seines Systems bzw. die Ergän-

---

[3] Vgl. dazu Kelly, Doctrines S. 128; Simonetti, Sull'interpretazione S. 32.

[4] Harnack, Lehrbuch Bd. 1, S. 674: »... seine Speculation bedurfte eines Geistes neben dem Logos nicht.«

[5] Origenes hat den Heiligen Geist in De princ I,3 gerade nicht in die Kosmologie eingebaut, wie Kraft, Kirchenväter S. 210—213 meint, sondern in das der Weltentstehung korrespondierende Heilswerk.

[6] Ein bezeichnendes Einzelindiz liefert De princ IV,2,6; p.319,3—17, wo Origenes sein System in nuce darstellt (Vater — Sohn — Erlösungswerk — Vernunftwesen — Fall — Kosmos — Ursprung des Bösen), den Geist aber nicht erwähnt.

zung zu ihm. Die Vervollkommnung gehört, wie alle grundlegende Gott-Welt-Vermittlung, zum Werk des Logos, welcher Mensch wird, um diesen Zweck endgültig zu erreichen (Joh-K XIII,37; p.262,9f.19ff. 263,5ff). Sein erlösendes Werk charakterisiert Origenes vor allem als Offenbarung, Erleuchtung und Belehrung.[7] Erkenntnis der Wahrheit und Schau Gottes sind das Ziel der Paideia, weil der Fall mit der Abkehr von ihnen begann. Wiedererlangung der verlorenen Gottebenbildlichkeit bedeutet, das Leben nach dem Vorbild des »Bildes« Christus zu gestalten, nämlich total auf Gott auszurichten. Die verschiedenen Menschen bedürfen dazu verschiedener Hilfestellung, und so bietet der Erlöser sich ihnen in mannigfachen Aspekten (ἐπίνοιαι) dar.[8] Dadurch gewinnt er im Rahmen des Heilswerkes eine universale Bedeutung. Er ist der Offenbarer (Joh-K XIII,24; p.248,18ff). Als das »Licht« vermittelt er durch Erleuchtung dem Christen die Erkenntnis (Joh-K II,25f). Dabei bildet das Aufschließen des pneumatischen Schriftsinnes einen wesentlichen Bestandteil seines Lehrens. Nach seinem Bild wurde der Mensch ursprünglich geschaffen, und nach seiner Ähnlichkeit wiederhergestellt zu werden, ist das ethisch-religiöse Ziel (Gen-H I,13; p.17,16ff). Er gibt durch sein Vorbild und seine Gebote die nötige Orientierung sowie ethische Impulse. Er vermittelt die Gebete an Gott (C Cels VIII,26; p.242,27; De orat 15,2; p.334,17ff). Und auch die »objektiven« Züge werden — der kirchlichen Tradition folgend — gelegentlich herausgestellt: der Sieg über die Mächte durch seinen Tod (Joh-K I,32; p.41,28—31), die Befreiung vom Satan (C Cels VII,17; p.169,3f)[9], die Erlösung von Sünden (Joh-K I,32; p.42,1ff; in Joh-K VI,58; p.166,19ff in typisch origenistischer Weise interpretiert). Seiner universalen Bedeutung entspricht die Formulierung des höchsten hier auf Erden erreichbaren Heilszieles als Einung mit ihm (C Cels VI,47; p.119,9ff).[10]

Betrachtet man unter speziell trinitätstheologischem Aspekt Origenes' System sowie seine theologischen und homiletischen Ausführungen,

---

[7] Vgl. Harnack, Lehrbuch Bd. 1, S. 683.685; Seeberg, Lehrbuch Bd. 1, S. 524f; Preuschen, Art. Origenes S. 487.

[8] Gott ist »eins« und »einfach«, der Erlöser aber wird wegen der Vielheit des Seienden »Vieles«, ja »all das, wozu ihn die der Befreiung fähige ganze Schöpfung braucht« (Joh-K I,20; p.24,23—26). Hier kann Origenes den Reichtum der biblischen Bezeichnungen zum Zuge kommen lassen. Christus ist Licht, Erstgeborener der Toten, Hirte, Arzt, Erlösung, Tür, Weg usw. (I,20.25.27) geworden. Wäre der Abfall von Gott nicht gewesen, wäre er wohl nur Sophia, Logos, Leben und Wahrheit, was er dem Wesen nach ist (I,20; p.25,14f); wegen der Paideia aber ist er »allen alles geworden« (I,31; p.38,30ff).

[9] Zu beidem vgl. Daniélou, Origène S. 265—268.

[10] Vgl. dazu die Darstellung Lieskes über die »Logosmystik« (z. B. S. 38—61. 116—118.131), welche den Vorzug hat, diese Konzeption im Rahmen der gesamten Theologie des Origenes zu sehen.

so müssen beide als binitarisch gelten, weil sie um die Pole Gott — Christus — Mensch kreisen. Er redet jedoch auch vom Heiligen Geist, und der gehört, wie wir sahen, in die Paideia als Prozeß der Vervollkommnung hinein. Das bestätigt eine Feststellung, welche Origenes bei der Erörterung des Zusammenhangs von Inkarnation und Pneumatologie trifft: Der Heilige Geist kam zu einem bestimmten Zeitpunkt auf den menschgewordenen Sohn herab, um mit ihm zusammen das Heil für die Menschen zu wirken (Joh-K II,11; p.67,1—3). Die Frage ist nur, ob sein Wirken als ein notwendiges und für ihn charakteristisches Element des Heilswerkes dargestellt wird.

Zunächst sei festgestellt, daß es mit demjenigen Christi konkurriert. Die Heiligung wird auch diesem zugeschrieben (z. B. Joh-K I,34; p.44, 2—4; Jes-H IV,1; p.259,4).[11] Doch braucht damit, wie es scheint, nicht unbedingt eine Konkurrenz zur Heiligung durch den Geist gemeint zu sein, weil normalerweise beides verschieden akzentuiert wird: Der Geist heiligt als innerlich den Menschen verändernde Kraft, Christus durch sein Wort, das dem Christen sittliche Antriebe vermittelt (vgl. Lev-H II,2; p.292,5 mit Joh-K X,24; p.196,26). Einer der für Origenes' Pneumatologie wesentlichen Gesichtspunkte ist weiterhin die Inspiration der Schrift. Ohne daß eine sachliche Differenzierung erkennbar würde, wird auch der Logos als inspirierende Macht genannt, und dieses Nebeneinander entspricht dem Denken des 2./3. Jh.s. Der Geist erleuchtet zur Gotteserkenntnis. So beschreibt Origenes meist aber Christi Werk. Ansätze zu einer Differenzierung kann man hier gelegentlich erkennen, wenn er von Gotteserkenntnis *durch* Christus *im* Heiligen Geist spricht (z. B. De princ I,3,4; p.53,11f), damit bei Clemens feststellbare Ansätze aufnehmend. Ein weiteres Konkurrieren läßt sich bei gelegentlichen Äußerungen über die Gebetsmittlerschaft notieren. *Der* Mittler ist hier Christus (C Cels VIII,13; p.230,22f; De orat 15,2; p.334,17ff; Dial c H 4,24f), doch wird auch der Geist mitunter als solcher genannt (Jos-H IX,2; p.348,5; De orat 14,5; p.332, 24f).

Die Konkurrenz der Werke beider läßt sich nur zum Teil als überlegte Differenzierung verständlich machen. Origenes geht ja nicht von dem Grundsatz aus, daß die Wirkungen der trinitarischen Personen nach außen hin gleich seien, sondern unterscheidet sie. Wenn dann solche Überschneidungen auftreten, weisen sie eher darauf hin, daß die pneumatologische Problematik noch nicht völlig gelöst ist. Andererseits aber befindet er sich gerade auf dem Wege dahin, dem Geist eine sub-

[11] De princ I,3,8; p.61,19f nennt beides nebeneinander: Christus ist sapientia und scientia sowie sanctificatio, und durch die Teilhabe daran schreitet man fort; durch die Teilhabe am Geist wird man geheiligt und fähig zur Aufnahme der sapientia und scientia.

stantielle Bedeutung für die Theologie zu geben und — dadurch genötigt, die Unterschiede innerhalb der Trinität zu bedenken — seine Wirkungen gegenüber denjenigen Gottes und Christi zu differenzieren.

Das zeigt sich beispielhaft — besser noch als am Komplex der Heiligung — bei den Charismen, die er auf weite Strecken ohne Bezug auf den Geist als Gaben Gottes oder Christi beschreibt, über die er aber auch mit trinitätstheologischer Fragestellung nachdenkt, in Anlehnung an die stets herangezogene Aussage 1.Kor 12,4—6. So nennt er den Geist als Gabe Gottes das Substrat der Charismen, die Christus vermittelt, sofern es darum geht, sie aus der göttlichen Welt hinaus in die irdische hinein zur Existenz zu bringen, und deren Urheber Gott als wirkende Ursache ist. Der Geist ist, sofern er sich mit dem Menschen verbindet, der Vollzug der Vermittlung der Charismen an das Subjekt (Joh-K II,10; p.65,26—31). Dabei kann Christus sie durchaus dem Christen *geben* (De orat 18,1; p.340,4f), der Geist vermittelt sie, indem er selbst gegeben wird und sich in ihnen individualisiert.

Ein weiterer Zug zur Systematisierung verrät sich in der Bestimmung, sein Wirken solle den Menschen zu Christus führen (der wiederum zum Vater führe).[12] Stellt die Vereinigung mit jenem sowie die in jenem mögliche Gottesschau das höchste auf Erden erreichbare Ziel dar, dann ist es nur schlüssig, das Werk des Geistes, welches Origenes überwiegend auf die Ethik bezieht, als Vorbereitung zu sehen. Die Reinigung gehört ja im Schema des Aufstiegs zur Vollkommenheit *vor* die Erleuchtung. Die hier spürbare Unterordnung bringt Origenes nun in sein hierarchisch konstruiertes System ein, in welchem er auch von anderen Erwägungen her zur Subordination des Geistes gelangt. Die für ihn typische Art der trinitätstheologischen Erörterung und der metaphysischen Einordnung des Geistes ergibt sich aus dessen Stellung im Heilswerk.

So sehr das Wirken des Geistes mit demjenigen Christi in mancher Hinsicht konkurriert und damit von ihm überschattet wird, daran, daß Origenes es als notwendigen Bestandteil des Heilswerkes angesehen wissen wollte, darf nicht gezweifelt werden. Das zeigen die Ausführungen über die Charismen, deutlicher noch die Darstellung in De princ I,3,5—8, zu deren Beginn er programmatisch formuliert, daß für das wahre Leben eine Teilhabe an Vater oder Sohn ohne den Heiligen Geist unmöglich sei (p.54,20—55,2). Und zur Bekräftigung dieser These bemüht er sich, das Spezifische seiner Wirkungsweise im Rahmen der göttlichen sowie die Einheit beider herauszustellen (vgl. S. 126).[13]

---

[12] Vgl. vor allem De princ I,3,8; p.61,8f.20ff. In der Auslegung des Hohenliedes spricht Origenes gern diesen Gedanken aus, z. B. Cant-K prol; p.77,21f; III; p.220, 5—7; IV; p.252,8; Cant-H II,7; p. 51,25f.

[13] Vgl. dazu Simonetti, Sull'interpretazione S. 23—29.

Er gehört in das Werk der Paideia hinein als die den Menschen formende Gotteskraft. Sein Wirken hat den Grund in Gott und wird durch Christus vermittelt, es bereitet für die Verbindung mit diesem vor und ist daher ein Teil von dessen umfassendem Werk, weswegen er auch »Geist Christi« heißt, wie Origenes mitunter betont.

De princ I,6,2; p.80,2—14: Das Heilswerk soll den Abfall von Gott rückgängig machen, das Ende soll dem Anfangszustand entsprechen; die vielen Verschiedenheiten sollen aufgehoben werden in der endlichen Einheit; all das kommt durch Gottes Güte zustande, durch die Unterwerfung unter Christus und die Einheit mit dem Heiligen Geist. De princ I,3,8 faßt deshalb den Sinn und Zweck des Geistwirkens so zusammen: Die Beziehung zu dem Vater als dem, der das Sein verleiht, ist die höchste. Zu ihr führt die Teilhabe an Christus als der Weisheit und Erkenntnis, an welchem man dadurch teilbekommt, daß man durch das heiligende Werk des Geistes reiner wird. Eine solche reine, entweltlichte Existenz entspricht dem von Gott Intendierten, welcher, als er das Sein verlieh, es als ein reines und vollkommenes gemeint hatte. »Damit das eintritt und damit das von ihm, dem Seienden Geschaffene bei ihm unaufhörlich und unzertrennlich bleibe, ist es das Werk der Weisheit, es zu unterrichten und zu erziehen und zur Vollkommenheit zu führen aufgrund der Kräftigung und unablässigen Heiligung des Heiligen Geistes, durch welche allein es Gott fassen kann« (p.61,16—62,12).

Zusammenfassung: Der Ansatz von Origenes' System ist nicht trinitarisch, sondern binitarisch. »Paideia« und »Kehre des Logos«[14] sind die Signaturen des von Gott initiierten weltgeschichtlichen Prozesses. Doch innerhalb dieses Offenbarungs- und Erziehungswerkes hilft der Heilige Geist mit, indem er den Menschen heiligt und zum Pneumatiker macht. Daß sein Wirken ein *notwendiger* Faktor des Heilswerkes sei, betont Origenes zwar des öfteren. Es nun aber auch wirklich systematisch darzustellen und bei allen Äußerungen über den Weg des Christen zum wahren Leben angemessen zu berücksichtigen, ist ihm nicht recht gelungen, wenn man bedenkt, daß seine Frömmigkeit sich weitgehend nur auf Christus ausrichtet und seine Aussagen über dessen Wirken das, was er anderweitig über den Geist sagt, relativieren. So wird man seine programmatischen Äußerungen in De princ I,3 weniger als systematische Darstellung und eher als Absichtserklärung darüber verstehen

[14] Zur letzteren s. Wickert, Glauben S. 175f, zur Bedeutung der ersteren nach wie vor H. Koch, Pronoia S. 26—28. Trotz Wickert S. 175 A. 67 dürfte Paideia das Grundmotiv des Origenes sein, da sich in ihm das ganze seiner Theologie einfangen läßt und es das notwendige Korrelat zum Anfang seines Systems ist. Vgl. dazu auch Jaeger, Christentum S. 49f.108.

müssen, wie man das Geistwirken im Gesamten des theologischen Aufrisses einzubauen hätte.[15] Seine Äußerungen sind ein beachtlicher Versuch, die Notwendigkeit der Pneumatologie zu formulieren, aber ein noch nicht ausgereifter. Das Geistwirken bedeutet ihm in der Tat einiges, wie unsere Untersuchung gezeigt hat, auch wenn er im letzten Grunde christologisch und nicht pneumatologisch oder trinitarisch denkt. Er hätte, zugespitzt gesagt, von seinen Voraussetzungen aus das Heilswerk genauso gut darstellen können, ohne den Geist jemals zu erwähnen. (Und die Darstellungen seiner Theologie, welche die Pneumatologie völlig außer acht lassen, bestätigen es!) Aber er hat es nicht getan, so daß man fragen muß, was ihn dazu veranlaßte.

b) Die trinitätstheologischen Reflexionen

Wenn Origenes in seinen trinitätstheologischen Erörterungen das Wesen des Heiligen Geistes streng subordinatianisch formuliert, dann entspricht das seiner eben betrachteten Zuordnung zum Heilswerk. Es finden sich drei verschiedene Schemata der Subordinierung von Geist und Christus unter Gott: 1. Sie werden gleichermaßen untergeordnet; 2. Vater und Sohn werden im wesentlichen als Einheit betrachtet, der Geist dagegen abgesetzt; 3. der Geist steht entsprechend unter dem Sohn wie der unter dem Vater. Sofern Origenes' Theologie vom zweiten Schema geprägt wird, steht die Pneumatologie sachlich hintan.

Vom Ansatz des Systems bei Gott her hat er im Grunde nur zwei Möglichkeiten, das Problem der metaphysischen Einordnung des Geistes zu lösen. Bedenkt er Gottes Wesen als transzendente Einheit, so gibt es außer ihm nur qualitativ Verschiedenes: Gewordenes, Geschöpfe (zu denen auch Christus gehört). Bedenkt er Gottes Differenzierung zur Welt hin, so steht neben dem Vater der Sohn, und die Zäsur zur Schöpfung hin liegt erst hinter diesem. Der Geist aber kommt beidemal auf seiten des Geschaffenen zu stehen; beim ersten Ansatz wird er näher mit Christus zusammengesehen.[16]

---

[15] Er sagt zum Abschluß des zitierten Passus in De princ I,3,8, nur durch die Kräftigung und Heiligung seitens des Geistes könne man Gott fassen (p.62,12: per quam solam deum capere possunt), was so zu verstehen ist, daß die beschriebene Rückkehr zum vollkommenen Sein *ohne* das Geistwirken unmöglich sei. Aber seine viele Bände füllenden Abhandlungen tragen dem keineswegs immer Rechnung! Daß die Ausführungen über den Geist in De princ I,3 das System sprengen (so Kraft, Kirchenväter S. 210), stimmt, sofern man es als kosmologisches rein für sich betrachtet, trifft aber nicht zu, wenn man die Vollkommenheitslehre als Komplement des Systems versteht.

[16] Vgl. z. B. Joh-K II,28; p.85,6f, wo Heiliger Geist und Christus einerseits zu den »übrigen Geschöpfen« gerechnet werden, andererseits von ihnen dadurch abgehoben werden, daß allein sie volle Gotteserkenntnis haben. Joh-K XIII,25; p.249, 14—21 systematisiert diesen Gedanken.

Dieser Ansatz scheint Origenes die Möglichkeit zu geben, eine ansonsten wenig passende exegetische Tradition aufzunehmen, die in der Auslegung von Jes 6 mit dem Zwei-Parakleten-Schema arbeitet:[17] Die Seraphen vor Gott sind Christus und der Heilige Geist. Sie stehen demnach auf gleicher Stufe, die Trinität setzt sich zusammen aus Gott einerseits und Geist und Christus andererseits. Das Schema paßt nicht zu der hierarchischen Struktur des Systems und der in wesentlichen Punkten binitarischen Anlage seiner Theologie. Und doch hat es seine Berechtigung, wenn Origenes über den Unterschied zwischen den eigentlichen Geschöpfen und Christus samt Geist nachsinnt (so z. B. in Joh-K XIII,25; p.249,19—22; so ferner bei den Feststellungen, daß bestimmte Attribute den Geschöpfen nur durch Teilhabe zukommen, Vater, Sohn und Geist aber von Natur aus).

Daß es nicht seiner eigentlichen Sicht entspricht[18], läßt sich unter anderem auch an der Anwendung dieses Schemas auf das Problem der Gotteserkenntnis ablesen: Als die beiden Seraphim erkennen allein Christus und der Geist Gott und teilen es den übrigen mit (De princ IV,3,14; p.346,12f.24f). So stellt es Origenes aber meist nicht dar. *Der* Offenbarer ist ihm allein Christus. Er interpretiert also hier eine vorgegebene Tradition, wie so oft in seinen Schriften; und das führt zu gewissen Spannungen, die er aber nicht empfunden hat, weil ihm die Hauptsache klar war.[19]

Von jenem zweiten Ansatz her erscheint der Geist als Geschöpf des *Sohnes*. So in der grundsätzlichen Erörterung Joh-K II,10; p.65,2f. 22—26.[20] Doch ist er würdiger als alle Geschöpfe des Logos (p.65,19f) — eine etwas verzweifelte Auskunft, welche die Härte der Subordination keineswegs mildert. Origenes sieht in dieser Lösung die einzige Möglichkeit, zwei anderen zu entgehen, die er für fatal hält: derjenigen, daß der Geist ein Ungewordenes sei, und der, daß er als mit dem Vater identisch keine eigene Hypostase habe (p.65,4—10). Das systematisch-ontologische Problem, wie der Geist entstanden und wie er einzuordnen sei, löst er durch den Schöpfungsgedanken. Das kann er

[17] De princ I,3,4; p.52,17-53,10; IV,3,14; p.346,11—28; vgl. Jes-H I,2; p.244,27f; Cant-K III; p.174,15—22. Dazu s. Kretschmar, Studien S. 64—71; Daniélou, Théologie S. 185—192.

[18] Gegen Kretschmar, Développement S. 40 (vgl. Studien S. 70) muß festgehalten werden: Gerade wenn Origenes die metaphysische Stellung des Geistes systematisch untersucht, stellt er ihn nicht *neben*, sondern *unter* Christus. Der von Kretschmar S. 43—45 angesprochene Gesichtspunkt, die Erörterung des trinitarischen Problems gehörte für Origenes zum Bereich der schulmäßigen »Forschung« (und nicht zu demjenigen des kirchlichen Kerygmas), läßt sich präzisieren: Gerade die streng systematische Lösung (Geschöpflichkeit des Geistes) dürfte im Schulbetrieb verankert sein, weil Origenes sie in seinen Homilien und erbaulichen Schriften verschweigt.

[19] Wie wenig diese Verwertung der Zwei-Parakleten-Tradition für Origenes' Trinitätstheologie bedeutet, zeigt die verschiedene Interpretation, die er ihr gibt. Nach De princ IV,3,14 (sowie I,4,3) vermitteln *beide* die Gotteserkenntnis (offenbar doch gleichwertig nebeneinander, wie es dem Schema entspricht). In I,3,4 aber stuft er ab: Omnis enim scientia de patre, revelante filio, in spiritu cognoscitur (p.53,11) — das entspricht schon eher seinem subordinierenden und differenzierenden Denken.

[20] Vgl. II,11; p.67,16f. Plastisch formuliert in XIII,34; p.259,24—27 (Auslegung von Joh 4,32, der Tatsache, daß Jesus »Speise« zu vergeben hat): Allein der Sohn empfängt die Speise vom Vater, ohne daß jemand dabei vermittelte. »Es ist aber nicht abwegig zu sagen, daß auch der Heilige Geist ernährt werde.«

nur im Rahmen seines hierarchischen Systems, in welchem ursprünglich alle geistigen Wesen zu Gott gehörten und »die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf ... unscharf ist«.[21]

Zum Problem der ontologischen Einordnung gehört auch Origenes' Bemühen, den Geist als selbständig wirkende Hypostase zu interpretieren, gegen seine Identifizierung als Substanz Gottes und Christi, gegen die traditionelle Geistchristologie und den Modalismus.[22] Er

[21] Kettler, Ewigkeit S. 281; vgl. Thomasius, Origenes S. 155. Die Aussage von Joh-K II,10 steht nicht isoliert da im Werk des Origenes, so daß man ihre Bedeutung abschwächen könnte, sondern wird durch andere gestützt:

Der Geist, der zur »übrigen geschaffenen Natur« gehört, hat sein Wissen vom Sohn (Joh-K II,18; p.75,20—26). Wenn De princ praef 2; p.8,17 behauptet, es bestünden große Meinungsverschiedenheiten über Gott, Christus, Geist und »die übrigen Geschöpfe«, so legt sich die Vermutung nahe, die darin enthaltene Ketzerei sei dem Rufin entgangen, weil sich »aliis creaturis« (bzw. τῶν λοιπῶν κτισμάτων) natürlich auch anders verstehen läßt, daß damit aber gemeint war, was er dann später tatsächlich ausgeführt hat — und was man heute vergeblich in De princ sucht, weil Rufin es getilgt hat, um den großen Meister nicht als Pneumatomachen erscheinen zu lassen. Ein Satz wie De princ I,3,3; p.51,9—11 (Verum tamen usque ad praesens nullum sermonem in scripturis sanctis invenire potuimus, per quem spiritus sanctus factura esse vel creatura diceretur ...) paßt schlecht zu der Erörterung in Joh-K II,10 über Joh 1,3, kennzeichnet dagegen die Theologie des 4. Jh.s. Eine ähnliche, auf Rufins Konto gehende Änderung dürfte De princ I, praef 4; p.11,3f sein, wo er — ganz im Sinne des 4. Jh.s — formuliert, der Geist sei »honore ac dignitate patri ac filio sociatum«, während Hieronymus (s. App. z. St.) uns die für Origenes passende Formulierung überliefert hat: tertium dignitate et honore post Patrem et Filium.

Es müßte sehr verwundern, wenn Origenes sich gerade in der systematischen Erörterung der Pneumatologie in De princ I,3 nicht über die metaphysische Einordnung geäußert hätte, zumal ihr Joh-K II,10 in vieler Hinsicht parallel geht und auch zeitlich in ihre Nähe gehört. In der Tat haben wir deutliche Spuren dafür, daß Origenes auch hier den Geist als Geschöpf bezeichnet hat:

Rufin meint, als häretische »Eintragung« habe dort gestanden: »inter ceteras creaturas factum esse Spiritum sanctum« (De adult; App. in GCS 22 z. St.). Hieronymus wirft es ihm aber gerade vor, hier geändert zu haben (Apol adv Ruf II,15; ML 23,458). Epiphanius hat bei Origenes gelesen, daß er den Geist als Geschöpf bezeichnete (Haer 64,5), und schließlich bezeugt Justinians Brief an Mennas dasselbe (von Koetschau p.52,1f in den Text eingesetzt).

Origenes hat also im systematischen Zusammenhang nach der Feststellung, daß der locus de spiritu sancto ein christliches Proprium sei, und nach der Begründung der Faktizität des Geistes durch einige Schriftstellen seine ontologische Stellung als die eines Geschöpfes bestimmt. Dabei dürfte er ihn, wie p.50,14f noch andeutet, zusammen mit Christus zu den Geschöpfen gerechnet haben. Der Tenor von I,3,3 ist ja der: Neben Gott gibt es nichts Unerschaffenes. Dann ist auch klar, wie die exegetische Tradition von den zwei Seraphim verstanden werden muß: Sie illustriert die Annahme der Geschöpflichkeit von Geist und Christus, stellt aber zugleich deren einmalige Beziehung zu Gott heraus.

[22] Die von ihm Joh-K II,10; p.65,6—15 abgelehnte Position wird durch zwei Aussagen charakterisiert. Sie statuiert, daß der Geist kein eigenes Wesen neben Vater und Sohn sei, hält ihn für »ungeworden« und identifiziert ihn, sofern sie zwischen Vater und Sohn differenziert, mit ersterem, d. h. aber mit dem göttlichen Wesen. Wir

versteht ihn als göttliche Hypostase analog zum Logos: »Wir indes sind überzeugt, daß drei Hypostasen vorhanden sind, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist« (Joh-K II,10; p.65,15ff). Mit der Definition als Geschöpf versucht er, ihn gegen den Modalismus als Hypostase auszusagen und sich über seine Besonderheit Rechenschaft abzulegen. Doch faßt er ihn damit keineswegs als dritte göttliche »Person« im heutigen Sinne.[23] Er ist für ihn eine Kraft.[24] So heißt es De princ I,1,3: Viele Christen haben teil am Geist; aber das bedeutet nicht, daß er ein corpus wäre, welches zerteilt würde, sondern er ist eine heiligende Kraft, an der man partizipieren kann, wie man etwa an der Arztkunst als einer heilenden Kraft teilhaben kann. Doch unterscheidet er sich von dieser wiederum insofern, als er eine subsistentia intellectualis ist und proprie subsistit et exstat, was die ärztliche Kunst natürlich nicht kann, weil sie immer an einem Träger hängt (p.18,20—19,10). Er ist demnach eine für sich existierende göttliche Kraft.[25] In diesem Sinne definiert Joh-Fr 37 in Auslegung von Joh 3,8: ... οὐσίαν εἶναι τὸ πνεῦμα. οὐ γάρ, ὥς τινες οἴονται, ἐνέργειά ἐστι θεοῦ, οὐκ ἔχον κατ' αὐτοὺς ὑπάρξεως ἰδιότητα. ...οὐσία γοῦν ἐστὶν ἐνεργητική, ἀλλ' οὐκ ἐνέργεια (p.513,12f.17).[26] Zu der Definition als selbständiger göttlicher Kraft paßt auch die Weise, wie Origenes von seiner »Vermischung« mit dem Menschen spricht. Das macht gerade sein Wesen aus, daß er in ihn so intensiv eindringen und ihn formen kann.[27]

---

haben hier eine »geistchristologische« Position vor uns, für die der Heilige Geist das Göttliche in Christus ist. In diesem Sinne interpretierte sie anscheinend Mt 12,32 (p. 65,12—15) die Lästerung gegen den Heiligen Geist als Lästerung gegen Christi Gottheit, die gegen den Menschensohn als Lästerung gegen seine Menschheit.

[23] Gegen Swete, Spirit S. 132f; Quispel, Geest S. 81; Gruber, Zoë S. 188f; Gögler, Theologie S. 284 A. 23.

[24] Als Indiz kann man z. B. folgendes werten: Nach Jer-H X,1; p.71,12f lehrt Gott ἤτοι καθ' αὐτὸν ἢ διὰ Χριστοῦ ἢ ἐν ἁγίῳ πνεύματι ἢ διὰ Παύλου... ἢ διὰ Πέτρου. Daß bei allen »Personen« διά gesagt wird, beim Geist aber ἐν, ist gewiß kein Zufall.

[25] Für »subsistentia« dürfte (analog zu Joh-K II,10; p.65,16) im Urtext »hypostasis« gestanden haben, ein begrifflich nicht genau fixiertes »Modewort« (so Dörrie, Hypostasis S. 43), welches in der peripatetischen Fachsprache die Realität des Einzeldings, seinen Bestand in concreto meint (Dörrie S. 59f) und von Origenes hier wie C Cels VIII,12; p.229,22ff (wo es auf Vater und Sohn bezogen wird) zur Bezeichnung der verschiedenen göttlichen Wirklichkeiten verwendet wird (vgl. Dörrie S. 76; Prestige, God S. 179: »a more or less metaphysical term for ›independent object‹«; S. 169: »externally concrete independence«).

[26] Die Gedanken dieses Fragments sind in der Substanz origenistisch, und auch diese Verwendung des Begriffs »usia« spricht gegen die Herleitung der Formulierung aus späterer Zeit, denn Origenes nimmt es noch als synonym mit »hypostasis« (so Dörrie S. 76).

[27] Der Logos wird durch die Inkarnation als »Person« erwiesen. Aufschlußreich ist der Unterschied darin, wie er und der Geist sich zur Vielheit hin differenzieren können. Der Logos bietet den Menschen viele verschiedene »Aspekte« dar, der Geist

Mit den Überlegungen zur ontologischen Einordnung des Geistes haben wir erst die eine Hälfte der aus der Pneumatologie folgenden trinitarischen Problematik. Die andere Hälfte besteht in der komplizierten Frage der Zuordnung zu Gott (über die Antwort hinaus, daß er ein Geschöpf ist).

Origenes wendet den Pneumabegriff programmatisch auch auf Gott an und zeigt sich damit von einer jüdisch-gnostischen Denkweise beeinflußt, wie sie besonders ausgeprägt im Apokryphon Johannis zutagetritt und die z. B. auch auf Tatian und die Valentinianer eingewirkt hat. Danach bezeichnet »Pneuma« das Wesen — in vergröberter Denkweise, angenähert an die stoische:[28] die Substanz — Gottes. Diese Vorstellung fließt Origenes auf zwei Wegen zu, einmal durch den alexandrinischen Gnostizismus, zum andern durch den Einfluß von Joh 4,24 auf ihn als Bibeltheologen. (Aber diese Aussage steht ja mit am Anfang der vor allem in gnostischen Dokumenten faßbaren Konzeption und stellt deshalb nichts Separates neben ihr dar.)

Gleich zu Beginn seiner Gotteslehre in De princ I,1,1 erörtert er das Problem, wie die Anwendung des Pneumabegriffes auf Gott zu verstehen sei, dazu angeregt durch die Auseinandersetzung mit populären (vielleicht judenchristlichen) Vorstellungen einer Körperlichkeit Gottes (p.16,19—17,4).[29] Deren auf Joh 4,24 gestützte Argumentation dreht er gerade um und behauptet, die Anwendung des Begriffs auf Gott wolle seine Immaterialität und seinen Gegensatz gegen alles Materielle ausdrücken. Mit Bildern wie Licht, Feuer, Geist benenne die Schrift ihn gerne; als »Licht«, sofern er nicht nur Wahrheit *ist*, sondern als deren dynamischer Aspekt den Menschen erleuchtet (p.17,7ff); mit »Feuer« stelle sie ihn dar als den Gegensatz gegen alles Sündige und Unreine (p.17,25ff) und mit »Geist« als Gegensatz gegen alles Materielle (p.18,3ff). Die Verbindung des Pneuma- mit Origenes' abstraktem Gottesbegriff gibt ihm einen Sinn, welcher ihn aus dem Bannkreis populären, im Philosophischen vor allem von der Stoa beeinflußten Verständnisses herausholt. Er proklamiert ihn als Ausdruck für etwas Intelligibles und Transzendentes (vgl. auch De princ I,1,4; p.19,29—

kann sich selbst als Charismen individualisieren. Als »Person« wird er allerdings in jener engelpneumatologischen und engelchristologischen Tradition verstanden, die ihn und Christus als die zwei Parakleten vor Gott beschreibt, denn »Engel« ist hier (vgl. Daniélou, Théologie S. 168) eine archaische semitische Bezeichnung für »Person«.

[28] So z. B. auch in der hermetischen und theurgischen Literatur: CH XIII,19; II,p.208,17 (mit Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, Bd. 4, Paris 1954, S. 249 gegen Reitzensteins Konjektur, Mysterienreligionen S. 292); dazu J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, BGPhMA XII,2—4, Münster 1914, S. 73f. Ferner der Zauberpapyrus Berol. I,177, Z. 96 (bei Reitzenstein S. 308, vgl. S. 309); Mithrasliturgie ed. Dieterich p.2,11.

[29] Es könnten dieselben Kreise sein, die aus der Imago-Lehre auf die Körperlichkeit Gottes schlossen (vgl. Gen-H I,13; p.15,14—22 und Dial c H 12,7ff).

20,2; Joh-K XIII,22; p.246,4). Doch ist es ihm weniger ein exakter Begriff dafür, eher als Bildrede Hinweis auf solches (vgl. C Cels VI,70; p.140,2f), ohne das göttliche Wesen voll zu erfassen. Origenes entzieht sich damit der Tradition, wonach Gott Pneuma *ist*, in einer eigentümlichen Weise.

Seine Auslegung von Joh 4,24 in Joh-K XIII,21—24, wo er sich wiederum mit jener populären Auffassung auseinandersetzt, implizit aber auch mit derjenigen Herakleons, läßt uns einen weiteren Akzent erkennen. Dort in Joh 4,24 meine »Pneuma« gleichsam Gottes »Usia« (p.244,24).[30] Wie in De princ I,1,1 und C Cels VI,70 wird der Vergleich mit dem Licht als Hinweis auf den immateriellen Charakter von »Pneuma« herangezogen, diesmal aber die analogische Anwendung auch für den Pneumabegriff voll durchgeführt. »Licht« heißt Gott in Analogie zum Sonnenlicht, weil er die Menschen erleuchtet (XIII,23; p.246,22f), »Pneuma« in Analogie zu dem als Vitalkraft den Menschen belebenden Pneuma, weil er den Menschen das Leben verleiht, und zwar nicht das wertneutrale physische, sondern das wahre göttliche Leben (p.247,11—17). Wenn also Pneuma »gleichsam sein Wesen« ist (p.244,24), dann nicht als dessen Substanz, sondern als dessen Manifestation für den Menschen.[31] Als Pneuma ist Gott dynamisch-kreativ, dem Menschen verbunden, und zugleich transzendent, gegen alles Materielle abgegrenzt, also die Einheit von Transzendenz und Leben, von Für-sich-Sein und Den-Menschen-da-Sein.[32]

Das ist für die pneumatologische Fragestellung nicht unwichtig, denn Pneuma stellt — wie Joh XIII,24; p.247,28ff ausführt — als Gottes Manifestation zugleich seine Gabe dar, welche den Menschen zum wahren Leben bringt: den Heiligen Geist.[33] Auch Christus wird (und das nicht nur aufgrund des Einflusses von 2.Kor 3,17) zum Ausdruck seiner

---

[30] »Usia« ist bei ihm von »hypostasis« und »physis« nicht genau unterschieden (vgl. Dörrie, Hypostasis S. 76), scheint hier eine Aussage über Gottes Wesen oder gar Substanz zu implizieren. Aber das οἱονεί und vollends die folgende Erklärung zeigt an, daß es nicht der Fall ist und eher »das Gelangen zu sinnenfälliger Existenz« meint (so Dörrie S. 64 hinsichtlich des mittelplatonischen Verständnisses).

[31] Dementsprechend »ist« Gott für den Gerechten »Pneuma«, für den Sünder »Feuer« (Lk-H XXVI; p.153,7f). Vgl. auch Ez-H I,12; p.335,28ff.

[32] Verbeke, Pneuma S. 452 stellt nur den ersten Aspekt heraus, Dupuis in seiner schönen Zusammenfassung (Esprit S. 1—8) akzentuiert vor allem den zweiten. Galtier, Esprit S. 84f sieht in Joh-K XIII,23 eine Erörterung über die göttliche »nature spirituelle« und interpretiert damit Herakleon, nicht Origenes.

[33] Der Übergang von Pneuma als Manifestation Gottes zur Hypostasierung als einer wirkenden Kraft wird deutlich in Ez-H I,12, wo das πνεῦμα ἐξαῖρον von Hes 1,4 auf Gott als einen »emporhebenden Geist« bezogen wird (analog zu dem Umstand, daß er »Feuer« ist). Solch Pneuma ist Gott, sofern er von der menschlichen Seele das Böse hinwegnimmt (p.336,1—5). Hier wird dem Pneuma genau die heiligend-reinigende Wirkung zugeschrieben, die sonst dem Heiligen Geist gebührt und auf die auch hier die Erleuchtung folgt (p.337,5f).

gnädigen Heilszuwendung als »Pneuma« charakterisiert (Lk-H XXVI; p. 153,11—21). Und Pneuma befindet sich in der heiligen Schrift, Unsichtbares im Sichtbaren, Manifestation des Göttlichen im Vorfindlichen für den Kundigen (so z. B. Lev-H V,1; p.333,14—334,14). Als Heiliger Geist wird dieses göttliche Pneuma hypostasiert und damit von Gott losgelöst, die Manifestation wird zur selbständig wirkenden Kraft — und bleibt dabei doch die Weise, in der Gott (und Christus) am Christen handelt und der Mensch sich unmittelbar mit der Transzendenz verbindet. »Pneuma« ist für Origenes somit Ausdruck des Göttlichen, sofern es sich in der Welt darstellt — eine umfassende Kategorie der *Vermittlung*.

Demgemäß versteht er auch den Heiligen Geist als eine Größe, die zwischen dem eigentlich unzugänglichen Gott und dem Menschen vermittelt. Verträte er den gnostischen Pneumabegriff, wäre die Frage der Gottheit des Geistes bei ihm bereits gelöst. Da er sich aber von ihm absetzt und zudem von Traditionen bestimmt wird, die den Geist als eigene Hypostase, als zu Gottes »Umgebung« gehöriges Wesen verstehen, bleibt er der Lösung des 4. Jh.s noch fern. Der Heilige Geist verbindet durch sein Wirken den Menschen mit Gott, aber nur indirekt, denn eine wirkliche Verbindung gibt es erst am Ende, wenn Gott »alles in allem« sein wird. Er verbindet nicht mit Gottes *Wesen*[34] — die Hypostasierung des Geistes schafft vielmehr eine Distanz zwischen ihm und Gott, als dessen Geschöpf er verstanden werden muß. Deswegen bedeutet auch Pneumatiker-Sein keine Vergottung.

Ein anderer Komplex, in dem die Zuordnung des Geistes zu Gott zur Sprache kommt, sind die trinitarischen Formeln und Gedanken, welche man hin und wieder in Origenes' Schriften findet. Sie bilden den bevorzugten Gegenstand von Untersuchungen zu seiner Trinitätslehre — zu Unrecht, soweit sie isoliert betrachtet werden.

Den Begriff »Trinität« kennt er, verwendet ihn aber nur sporadisch, worüber Rufins Übersetzungen hinwegtäuschen.[35] Der Begriff intendiert eine Einheit, die offenbar so nicht zu seinem Denken paßt. Wenn er von Gott, Christus und dem Geist spricht, ist er gerade an deren

[34] Gegen Galtier, Esprit S. 92; Faessler, Hagiosbegriff S. 39; Gruber, Zoë S. 199 (»Teilnahme an der göttlichen Natur«); Gögler, Theologie S. 285 (»Anteilnahme am göttlichen Inneren«).

[35] Alles Nötige ist darüber von Kettler, Origenes S. 36f mit A. 156 gesagt. — Wenn Origenes bei der Zusammenfassung seiner Erörterung über Vater, Sohn und Geist in De princ I,4,3; p.65,9ff programmatisch den Begriff der Trinität einführt, dürften alle vorherigen Nennungen des Begriffs auf Rufin zurückgehen. Schon dadurch erledigt sich Simonettis Versuch (Sull'interpretatzione S. 23ff), den vieldiskutierten Passus »nihil in trinitate maius minusve« von I,3,7; p.60,1f als authentisch zu erweisen (abgesehen davon, daß dieser dem charakteristischsten Zug von Origenes' Trinitätslehre, der Abstufung der Hypostasen, ins Gesicht schlägt).

Differenzierung interessiert. Daher wird man den trinitarischen Formeln, welche das Moment der Einheit in den Vordergrund rücken, nicht allzu großes Gewicht beimessen dürfen, schon gar nicht sie als Beleg dafür ansehen dürfen, daß er von einer gemeinsamen göttlichen Natur im Sinne des 4. Jh.s rede.[36] Auch wenn er auf ihre Einheit schaut, tut er das unter dem Blickwinkel ihrer jeweiligen Besonderheit.[37] Gemeinschaft mit Gott gibt es so wenig ohne Beziehung zum Sohn wie ohne Beziehung zum Geist. Das wollen diese Einheits-Formeln sagen. Damit spricht er dem letzteren eine beträchtliche Bedeutung zu, zunächst allerdings nur deklaratorisch, denn faktisch führt er den Gedanken meist gar nicht aus.

So in der Exegese von Jer 18: Man wird, wenn man sich nur auf einen Teil der Trinität ausrichtet, keinen der Drei haben. So gilt es für die Juden, die nur Gott suchen, nicht aber Christus und den Geist, und daher auch mit jenem keine Gemeinschaft haben; so für die Häretiker, die teils nur nach Christus »dürsten«, nicht aber nach dem Vater, teils den einen Gott festhalten, jedoch die prophetischen Schriften nicht ernstnehmen (Jer XVIII,9; p.163,8—19). Der wahre Glaube ist demnach auf die ganze Trinität ausgerichtet, und so sagt Origenes bei der Auslegung der Vorschriften für den Bau der Stiftshütte: Vom Glauben an die Trinität wird die ganze Kirche getragen (Ex-H IX,3; p.239,23f). Und im systematischen Zusammenhang von De princ betont er die Besonderheit der christlichen Trinitätslehre dadurch, daß er feststellt, alle Menschen bekennten einen Gott, vom Sohn hätten auch die Griechen teilweise etwas erfaßt, die Existenz des Heiligen Geistes dagegen wäre nur denen zugänglich, die sich mit den heiligen Schriften beschäftigten (I,3,1; p.48,17—49,10).

Die Verwendung der trinitarischen Formeln ist offenbar entscheidend durch die Tauftradition beeinflußt. Eine Stelle wie Joh-K VI,33; p.142,30, welche von »Anrufungen der angebeteten Trinität« spricht und damit Origenes' profilierter Gebetstheorie (nach welcher der Vater durch den Sohn angebetet wird) widerspricht, beschäftigt sich mit der Taufe. Und die Bedeutung des Heiligen Geistes für seine Theologie sucht er De princ I,3,2; p.50,5f daran zu demonstrieren, daß bei einer heilskräftigen Taufe auch er neben Vater und Sohn genannt werden müsse. Eine isolierte Teilhabe an Vater oder Sohn ist, so sagt er im selben Zusammenhang (I,3,5; p.54, 20—55,2) unmöglich ohne den Geist; zur Wiedergeburt sind alle drei nötig.

Wahres Leben so sagt Joh-K XIII,23; p.247,20f) gibt es für den Menschen nur in der Verbindung mit der Trinität, während die Trennung der Seele von ihr der »Tod« ist. Das unaufhörliche Einwirken von Vater, Sohn und Geist geht durch alle Stufen des Christseins hindurch, das schließlich in das heilige und selige Leben einmündet, welches wiederum durch ein Festhalten an allen Dreien bestimmt wird (De princ I,3,8; p.62,13—20).

Zusammenfassung: Es gehört nach Origenes zum Wesen des Geistes, daß er zwischen Gott und Mensch vermittelt. Von verschiedenen Ansätzen her gelangt er nun in seinen trinitätstheologischen Reflexionen

---

[36] Das wäre gegen Gruber, Zoë S. 196f sowie gegen Galtiers Darstellung (S. 75—101) einzuwenden.

[37] So etwa De orat 2,6; p.303,18f. Die Zusammengehörigkeit wird besonders betont in Lev-H IV,4; p.319,20f; Jer-H VIII,1; p.55,21—56,8; XVIII,9; p.162,22—163,8; Mt-K XIII,19; p.230,30—231,4.232,4—233,2.

zu dem Schluß, daß der Heilige Geist ein »Geschöpf« sei. Daneben stehen in seinen Werken andere Aussagen, die vor allem die Einheit des Geistes mit Gott hervorheben. Aufgrund der zuletzt angeführten Stellen müßte man bei ihm auf eine insgesamt trinitarisch konzipierte Theologie schließen. Aber sein System und seine Frömmigkeit sind im Grunde binitarisch ausgerichtet.[38] Hält man indes jene Aussagen mit dem zusammen, was über Origenes' Pneumatologie festgestellt wurde, dann scheint sich folgende Lösung anzubieten:

Die Aussagen über den Geist lassen sich zu einem eindrucksvollen Gesamtbild zusammenfügen und sind doch nicht voll in seine Theologie integriert. Daß man sie nicht etwa als für das Ganze überflüssig ansehen kann, verwehren neben den erörterten Systematisierungsversuchen die gelegentlichen trinitarischen Äußerungen. Beide stellen gleichsam Willenserklärungen dar, welche dem Geist programmatisch für das Ganze der Theologie eine Bedeutung zusprechen, die bei einer isolierten Betrachtung der pneumatologischen Aussagen berechtigt ist, welche aber insgesamt gesehen nicht voll verifiziert werden. Origenes' Absicht ist deutlich, wie vor allem De princ I,3,5—8 zeigt: Ohne Heiligen Geist läßt sich christliche Theologie nicht denken. Und seine pneumatologische Konzeption erweist, wie ernst es ihm damit ist. Nur kommt seine Absicht nicht mit aller Konsequenz zum Tragen, so daß die Pneumatologie — wie sich vor allem aus den trinitätstheologischen Reflexionen ergibt — bei ihm letzten Endes ein Stück unbewältigter Theologie bleibt.

Er steht in einer Tradition pneumatologischen Denkens, welche den Geist Gottes als eine den Menschen mit seinem soteriologischen Wirken formende (bzw. umwandelnde) Größe beschreibt. Diese Tradition verändert er, indem er sie in für ihn typischer Weise akzentuiert und in sein System einzubauen versucht. Natürlich kommt der Einfluß der »kirchlichen« Tradition hinzu[39], aber sie kann nicht als der für seine Konzeption bestimmende Faktor gelten. Und es zeigte sich ja bei der Betrachtung des Zusammenhangs von Pneumatologie und Tauftheologie, daß er nicht von der in der »kirchlichen« Tradition vertretenen Denkweise bestimmt wird.

Was in den Kreisen, die man die Großkirche zu nennen pflegt, im 2./3. Jh. an Geisttheologie vorhanden war, scheint sich vielfach auf

---

[38] Deshalb hat Koch mit der Feststellung: »O.' Denken ist in seiner inneren Konstruktion nicht trinitarisch« (Art. Origenes Sp. 1055,67f) weitgehend recht. Aber sein anderweitiges Urteil, daß der Heilige Geist in Origenes' Theologie praktisch keine Rolle spiele (Pronoia S. 18 A. 1), greift daneben.

[39] Von ihr allein leitet Simonetti, Sull'interpretazione S. 32 den Einbau des Heiligen Geistes in Origenes' Theologie ab. Harnack, Lehrbuch Bd. 1, S. 674 führt ihn auf den alleinigen Einfluß der »Glaubensregel« zurück und Lieske, Logosmystik S. 145 auf den Einfluß der kirchlichen Lehre und der Schrift.

einige programmatische Vorstellungen (Kirche und Geist, Taufe und Geist, Schrift und Geist) zu beschränken. Von ihnen her läßt sich nicht verständlich machen, warum Origenes einerseits so eigentümlich untrinitarisch denkt und andererseits dem durch eine gewichtige Pneumatologie widerspricht. Das läßt sich auch nicht mit dem Einfluß der clementinischen Pneumatologie allein erklären, weil die Unterschiede beider Konzeptionen zu groß sind. Und doch bleibt ihre auffällige Strukturgleichheit, ihr Schwerpunkt im Gedanken der Formung des Menschen. Eine Erklärung dafür kann man darin finden, daß beide von älteren pneumatologischen Konzeptionen beeinflußt worden sind. Die Eigenheiten der Pneumatologie im Rahmen der origeneischen Theologie nötigen zur traditionsgeschichtlichen Rückfrage.

III. FORMUNG DES MENSCHEN DURCH GOTTES GEIST BEI DEN VALENTINIANERN

Der Gedanke der Formung des Menschen durch den Heiligen Geist bildet das innere Gerüst der clementinischen und origeneischen Pneumatologie, soweit sie uns in den Blick kam. Der Begriff »Formung« wird nun aber vor allem im valentinianischen Gnostizismus gebraucht, und darum soll nach seinem Zusammenhang mit der Pneumatologie dort gefragt werden. Da zudem beide, Clemens sowohl als auch Origenes, nicht nur die valentinianischen Anschauungen bekämpft haben, sondern auch von ihnen beeinflußt worden sind (die einzigen nennenswerten christlichen Theologen vor ihnen in Alexandrien waren ja — von dem rätselhaften Pantänus abgesehen — Gnostiker), muß gefragt werden, ob das ebenfalls für die eruierte pneumatologische Konzeption gilt. Auf diese Frage soll allerdings erst nach der Untersuchung weiterer Dokumente geantwortet werden, weil sich zeigen wird, daß man auch die valentinianische Pneumatologie auf dem Hintergrund älterer Traditionen sehen muß.

Sie ist zudem generell kein Faktor, den man außer acht lassen könnte. Das gilt in zwei Richtungen. Einmal spielt nicht nur die Pneumatologie allgemein, sondern speziell die Vorstellung vom Wirken des Heiligen Geistes eine nicht geringe Rolle in der Theologie einiger Valentinianer. Und zum andern läßt sich die Entwicklung der christlichen Lehre vom Heiligen Geist nicht darstellen, ohne die Valentinianer einzubeziehen, die als christliche Theologen in die Dogmengeschichte des 2. Jh.s wesentlich hineingehören. Vor allem diesem zweiten Gesichtspunkt sollen die folgenden Untersuchungen dienen, indem sie die valentinianische Geistlehre als Glied in einer Kette aufweisen, als ein Verbindungsstück zu späteren Konzeptionen hin und als eine Interpretation älterer Vorstellungen. Dabei stellt sich die Frage, inwieweit sie an urchristliche Anschauungen anknüpft. Kretschmar will z. B. »die eschatologisch-soteriologische Geisterfahrung des Urchristentums« als den »ursprüngliche(n) Ausgangspunkt für die Verwendung des Wortes Pneuma« bei den Valentinianern verstehen, die mithin die urchristliche Pneumatologie in griechisches Denken »übersetzt« hätten.[1] Aber die volle Richtigkeit einer solchen Ableitung muß bestritten werden. Ohne den Einfluß urchristlicher Geistvorstellungen zu leugnen,

[1] Kretschmar, Développement S. 24f.

soll vielmehr eine gewisse Vielschichtigkeit der Einflüsse deutlich gemacht werden.

Die folgenden Untersuchungen beanspruchen nicht, eine umfassende Darstellung der mit der valentinianischen Pneumatologie gegebenen Probleme zu sein. Zum Teil kann dafür auf Orbes Werk verwiesen werden, in welchem allerdings das uns beschäftigende Problem ein wenig zu kurz kommt, teils in anderer Zuspitzung erscheint und zudem zu wenig nach Verschiedenheiten der Geistvorstellungen der einzelnen Valentinianer gefragt wird. Als Quellen werden den Untersuchungen hauptsächlich die altbekannten Zitate der Kirchenväter zugrundegelegt. Sie sind für das Thema ergiebiger als die neuentdeckten valentinianischen (oder möglicherweise valentinianischen) Schriften; hinzu kommt, daß sie uns mit bekannten Namen konfrontieren, welche zeitlich und geographisch ziemlich genau eingeordnet werden und so als Hintergrund für die Betrachtung von Clemens und Origenes dienen können.[2]

1. Erlösung, Pneuma und Heiliger Geist bei Valentin

Nach Valentins pessimistischer Sicht der gegenwärtigen Lage des Menschen[1] ist dieser eine Herberge vieler Dämonen, böser Geister, welche ihn beherrschen, verunreinigen und nicht ihn selbst sein lassen (Fr. 2). Solche Antwort auf die Frage, warum der Mensch sündige, begegnete uns schon bei Origenes und gehört in größere traditionsgeschichtliche Zusammenhänge hinein (vgl. S. 247). Der Mensch kann sich nicht selber helfen, dem stehen die bösen Geister entgegen (p.58,8 Vö.). Durch Gott allein wird das Herz rein (p.58,6). Wenn er den Menschen heimsucht[2], wird der geheiligt und erleuchtet (p.58,16f). Heiligung und Erleuchtung als Befreiung vom Bösen kennzeichnen also nach Fr. 2 den Stand des Erlösten, welcher in dieser Freiheit recht

[2] Zitiert werden die Fragmente Valentins und Herakleons sowie das System des Ptolemäus (Iren., h.I,1ff) nach der Einteilung und Paginierung der Ausgabe Völkers. Die Excerpta ex Theodoto werden nach der üblichen Einteilung und der Paginierung der Stählin'schen Clemensausgabe (Bd. 3) zitiert.

[1] Vgl. Quispel, Conception S. 259. — Es geht dabei um alle Menschen, auch die Pneumatiker.

[2] ἐπισκέψηται dürfte hier wohl weniger bedeuten, daß der Vater den Menschen »ansieht« (so Foersters Übersetzung in: Die Gnosis Bd. 1, S. 313 und Quispel, Conception S. 258), sondern eher die gnadenhafte Zuwendung Gottes insgesamt meinen (im Sinne der Verwendung des Begriffs in Lk 1,68.78 und im AT; vgl. Bauer, Wörterbuch Sp. 590). Dann umschreibt es das Erlösungsgeschehen als Ganzes.

eigentlich Mensch geworden und, indem von Gott befreit, zu sich selbst gekommen ist. Diese Erlösung stand bei Gott schon von jeher fest und wird doch zugleich durch menschliche »Bekehrung« gewirkt.

An diesem Punkt setzt Clemens' Kritik (Strom II,115,1—2) ein. Er versteht nicht, warum solche vorherbestimmte Vorsehung der Seele nicht immer schon zuteil wird, sondern erst zu einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt. Und er versteht nicht, weshalb die Seele sich »bekehren« müsse[3] und doch — wie er es ausdrückt — »von Natur aus gerettet« sei. Er versteht schließlich nicht, wieso sie, wenn von Natur aus gerettet, doch ein Gehäuse der Dämonen sein könne. Die Kritik zeigt über Fr. 2 hinaus, daß Valentin in dem Clemens vorliegenden Brief vom Erwählungsgedanken her argumentierte. Der Mensch ist von Geistern beherrscht, wird von Gott »heimgesucht«, »bekehrt« sich und wird so frei. Daß gerade er solchermaßen erlöst werden würde, ist nicht durch seine Bekehrung verursacht, sondern stand in Gottes ewigem Ratschluß. Er ist also immer schon zur Erlösung prädestiniert gewesen, aber realisiert wird das erst in einem bestimmten Moment. Dieser Gedanke liegt dem zugrunde, was Clemens mit dem Begriff φύσει σωζομένη umschreibt, welcher in diesem Zusammenhang das genaue Gegenteil von dem, was die Kirchenväter sonst unterstellen, meint, nämlich die »reine Gnadenhaftigkeit des Heils«.[4]

Der Christ erfährt sich als gerettet, und das kann Valentin nur so verstehen, daß er immer schon erwählt war bzw. — das geschichtliche Denken des Paulus umsetzend in eine zeitlos-ontologische Axiomatik — daß er immer schon eine für die Erlösung prädisponierte Anlage hatte. So muß Clemens' fragmentarische Notiz über Valentins Anschauung vom διαφέρον πνεῦμα verstanden werden (Strom IV,90,3).[5] Danach ist das, was von Gott im Menschen »erscheint«[6], nicht die Seele, sondern

[3] Mit ἐκ μετανοίας (p.175,16f) und μετανοήσασαν (p.175,20f) greift Clemens offenbar Ausdrücke Valentins auf, denn er konstatiert freudig (aber irrtümlich!) Übereinstimmung dahingehend, daß auch Valentin die katholische Lehre von der Bekehrung des Menschen vertrete. Der Zusatz, er tue es »unfreiwillig«, verrät, daß Valentin unter μετάνοια doch wohl etwas anderes verstand.

[4] Dieser Ausdruck bei Kretschmar, Art Valentin Sp. 1225 mit Bezug auf die Emanations- und Syzygienlehre.

[5] Dem Stil und dem Zusammenhang nach ist IV,90,3 nicht bloß Referat, sondern Zitat. Da Clemens in IV,89,1 und 90,1 wörtliche Zitate aus Valentin selber (aus eine Homilie, die wahrscheinlich das Wesen des Menschen thematisierte) bringt, an welche sich in 90,2 ein indirektes Zitat anschließt, dürfte das ohne jeden Bruch anschließende Stück 90,3a, das in direkter Redeweise geboten wird, demselben Zusammenhang entnommen sein. 90,3b führt dann allerdings plötzlich ein λέγουσι ein, bringt also eine gemeinvalentinianische Anschauung.

Die Sicht, die Valentin hier bietet, findet sich modifiziert bei Ptolemäus (Iren h. I,5,6), ziemlich verändert in Exc 50—53.

[6] Τὸ φαινόμενον αὐτοῦ (p.288,1f) paßt sinngemäß nur auf den »wahren Gott« (p.287,28), von dessen »Abbildung« vorher gesprochen wurde. Es dürfte sich um die Verbindung der Auslegung von Gen 1,26 mit derjenigen von Gen 2,7 handeln.

das διαφέρον πνεῦμα im ἐμφύσημα, welches der Demiurg dem Menschen eingeblasen hat (p.288,3).[7]

Fr. 1 bringt denselben Gedanken in anderer Terminologie. Das Gebilde der Engel erschreckt seine Schöpfer, weil es Größeres sagt, als sie gedacht hatten — διὰ τὸν ἀοράτως ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τῆς ἄνωθεν οὐσίας (p.57,21 Vö.). Die Unwissenheit der Engel korrespondiert derjenigen des Demiurgen in Strom IV,90,4; die Ansicht, daß eine andere Gestalt den Samen in den Menschen gelegt hat (Fr. 1), setzt voraus, daß Valentin selbst so lehrte wie die Valentinianer in Iren. h.I,5,6 und Exc 53,2. Hier klingt im übrigen die Konzeption vom Urmenschen an[8], wie sie auch das Apokryphon des Johannes zeigt.

Das σπέρμα τῆς ἄνωθεν οὐσίας Fr. 1 ist das διαφέρον πνεῦμα, das φαινόμενον αὐτοῦ von Strom IV,90,3. Beidemale geht es um Formulierungen für die »Homousie« des Menschen mit Gott, Valentins Terminologie war noch nicht eindeutig festgelegt[9], er verwandte zur Bezeichnung derselben Sache verschiedene Begriffe. Daraus erklärt sich, warum seine Schüler entweder vom σπέρμα oder vom πνεῦμα, vom διαφέρον σπέρμα, σπέρμα πνευματικόν oder vom πνευματικόν redeten. Der Meister verwandte beide Vorstellungen, die stoische vom Logos spermatikos und die stärker jüdische vom göttlichen Geist im Menschen.

So finden wir einen valentinianischen Kerngedanken bei dem Schulhaupt selbst belegt: Der Erlöste ist Pneumatiker, in seinem Wesen mit Gott verbunden (πνεῦμα) und von der Welt verschieden (deswegen διαφέρον).[10] *Daß* er es ist, enthüllt sich ihm aber erst in der Erlösung, indem er über das Problem von Gnade und Erwählung nachdenkt.[11] Seine Befreiung durch Gott bestünde dann darin, daß gegen die Dämonen dieses Pneuma, der Ausdruck seiner Gottverbundenheit, zur Herrschaft kommt. Die »Bekehrung« wäre dann seine Besinnung darauf, daß er ein solches besitzt.[12] Und bei solchem Zur-Gnosis-Kommen spielen — was nicht übersehen werden darf — Gnade und Offenbarung seitens Gottes für Valentin die entscheidende Rolle.[13]

---

[7] Das Stichwort »emphysema« weist auf den größeren Zusammenhang der jüdisch-alexandrinischen Exegese von Gen 2,7 (vgl. S. 269ff).

[8] Vgl. Schenke, Gott S. 94.

[9] Vgl. Langerbeck, Anthropologie S. 64.

[10] So weit ist der Gedanke allgemein gnostisch.

[11] Vgl. Quispel, Conception S. 262; Langerbeck, Anthropologie S. 79f. — Man wird annehmen können, daß Valentin in diesem sachlichen Zusammenhang den berüchtigten Gedanken vom φύσει σώζεσθαι — in welcher Formulierung auch immer — geäußert hat. Er paßt in den Rahmen der Ontologisierung des Erwählungsgedankens durch die Pneumatologie, und es ist nicht einsichtig, warum etwa Clem Strom II, 115,1; Exc 56,3; Orig Joh-K. XX,33; p.370,5f; Iren h. I,6,2 reine Polemik sein sollte.

[12] So mit Recht Quispel, Conception S. 261.281—283. — Das Stichwort μετάνοια in Strom II,115,1 muß von Paed I,32,1 her erklärt werden, wo es einen διυλισμὸς τοῦ πνεύματος = μνήμη τῶν κρειττόνων meint. Paed I,32,1 spricht zwar weder von Valentin noch von Valentinianern, dürfte diese aber meinen, wie der auffällige Begriff μετάνοια und die Auseinandersetzung um die Begriffe Pneumatiker — Psychiker (I,25ff) belegen.

[13] G. Quispel, Philo und die altchristliche Häresie, ThZ 5,1949 (S. 429—436), S. 435: »Valentin hat sich ganz für die Offenbarung entschieden.«

Um dies Bild der Lehre Valentins zu gewinnen, wurden nur die sicher authentischen Fragmente herangezogen. Sie reichen für unseren Zweck zunächst aus, so daß auf die Auswertung der ansonsten von manchen Forschern Valentin zugeschriebenen Dokumente (Rheginosbrief, Evangelium Veritatis, Grundzüge des Systems bei Iren. h. I,1ff) verzichtet werden kann. Bei dem letzteren allerdings ist die Rückführung auf Valentin nicht nur einigermaßen wahrscheinlich[14], sondern es wäre aus ihm auch ein genaueres Bild seiner Pneumatologie zu gewinnen, als man es aufgrund der Fragmente kann. Da die Reklamierung bestimmter Einzelzüge für Valentin nichtsdestoweniger hypothetisch bleibt, wird Iren. h. I,1ff als Quelle für das Denken seiner Schüler angesehen und erst bei der Zusammenfassung von deren Pneumatologie zur Erhellung der Sicht des Meisters herangezogen.

Nun gibt es aber noch ein »Fragment«, welches über Valentins Lehre informiert und dabei auch Licht auf seine Pneumatologie wirft: das Referat des Irenäus in haer. I,11,1.[15] Danach hat er über den Heiligen Geist gelehrt, er sei von der Aletheia hervorgebracht[16] zur ἀνάκρισις und καρποφορία der Äonen, indem er unsichtbar in sie einging und sie veranlaßte, Früchte der Wahrheit hervorzubringen. Der Passus stimmt mit dem Iren. h. I,1ff geschilderten Mythos überein und wird eigentlich nur von dorther voll verständlich. Aber auch wenn man jenes Referat für sich nimmt, gilt, daß in der Beschreibung des Werkes, welches der Heilige Geist an den Äonen vollführt, nur das in den Himmel transponiert wird, was eigentlich auf Erden stattfindet.[17] Gerade wenn Valentin hier bestimmte Aussagen über das *himmlische* Wirken des Geistes macht, läßt sich vermuten, daß er damit nicht aus eigenem formuliert, sondern eine in der Tradition ihm vorgegebene Redeweise aufgegriffen hat, die seinen Lesern verständlich war, so daß sie wissen konnten: In dem himmlischen Geschehen wird eigentlich unsere Sache verhandelt.

---

[14] Diese komplizierte Frage kann hier nicht diskutiert werden. Eher als eine esoterische Lehrschrift Valentins (so Quispel, Doctrine S. 46) dürften Schultraditionen anzunehmen sein, die in bestimmten Grundzügen (und weniger in Einzelheiten) auf Valentin zurückgehen. Dafür sprechen die Parallelen mit den Fragmenten bei Clemens.

[15] Zur Quellenfrage vgl. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884, Nachdruck Darmstadt, S. 52ff. Quispel, Doctrine S. 44 hält I,11,1 für zuverlässig, desgleichen Jonas, Gnosis Bd. 1, S. 362.369. Wenn das zutrifft, muß man annehmen, daß Valentin selber noch kein genau fixiertes System vertreten hat, sondern »mit verschiedenen Formen des Mythos experimentiert« hat (so May, Creatio S. 77). Vgl. dazu Steads Untersuchung des Sophia-Mythos.

[16] So die lateinische Übersetzung bei Irenäus. Der griechische Text hat stattdessen »Ekklesia« (doch s. dazu Stieren I, p.130 Fußnote 1 und Harvey I,p.101).

[17] K. Müller weist auf, »in welchem Maße in der valentinianischen Gnosis für die Geschichte der oberen Welt die religiösen Vorgänge der unteren das Vorbild sind« (Beiträge S. 221).

Für Valentin ist der Heilige Geist kein Äon, sondern eine besondere Kraft. Wenn er aus der Aletheia und damit aus der ursprünglichen Tetras stammt oder sogar, wie Quispel meint[18], nach Valentins authentischer Ansicht aus der Sige hervorgeht, wird er als eine mehr oder weniger direkt von Gott herkommende Kraft verstanden. In dem Zug, daß er die Äonen zur Hervorbringung der Früchte der Wahrheit befähigt, stecken — abgesehen von dem aktuellen Bezug innerhalb des Mythos[19] — die beiden frühchristlichen Traditionen vom »Geist der Wahrheit« und den »Früchten des Geistes«.[20] Das »Eindringen« bildet sein Spezifikum. Er verändert dadurch die Person, mit welcher er sich verbindet. Auch das stellt eine Reminiszenz an eine ausführlichere Pneumatologie dar, z. B. an die paulinische (aber nicht nur an sie). An Paulus erinnert auch die im Mythos ausgeführte Vorstellung, infolge der Durchdringung mit dem Heiligen Geist würden alle Unterschiede in der Äonenwelt aufgehoben, weil alle zu Nus, Logos und Anthropos würden.[21] Hier klingt der Gedanke der Vergöttlichung durch das Geistwirken an.[22]

All diese in Iren. I,11,1 enthaltenen Aussagen werden in der valentinianischen Soteriologie aufgenommen, wie nicht die Fragmente Valentins zeigen, sondern diejenigen seiner Schüler, über die wir dank der Quellenlage besser informiert sind. Jene bruchstückweise erhaltene Pneumatologie gibt uns als das »Vorspiel im Himmel« einen Hinweis darauf, welche Rolle der Heilige Geist im Denken Valentins gespielt und welche Traditionen dieser dabei aufgenommen haben könnte.

---

[18] Doctrine S. 56 A. 15.

[19] Καρποφορία meint für Valentin wie für das System die Hervorbringung des Christus.

[20] Wie rudimentär letztere hier begegnet, erhellt daraus, daß bei keinem Valentinianer der erlöste Pneumatiker infolge der Geist-Verbindung etwas »produziert«. Mit der johanneischen Tradition vom Geist der Wahrheit hängt die Angabe Iren I,2,5 zusammen, wonach der Geist die Äonen belehrt. (Nach Quispel, Doctrine S. 57 A. 15 ist die Hinzufügung *Christi* in I,2,5 in der italischen Schule »a very confusing innovation«.) Die Angabe I,2,5 weist auf den Zusammenhang der Gottes- und Selbsterkenntnis mit der Engel- bzw. Geist-Syzygie hin, welchem wir deutlicher bei den Valentinschülern begegnen.

[21] Bei den durch den Geist zu neuen Menschen Gewordenen sind alle vorherigen Unterschiede gegenstandslos.

[22] Darin, daß die Äonen verändert werden müssen, spiegelt sich deutlich die Transponierung irdischer Vorgänge wider. Sie werden auf die Stufe der obersten Ogdoas erhoben und damit Gott näher gerückt. Das entspricht der Vergöttlichung. — An die valentinianische Soteriologie erinnert besonders der Satz, die Äonen seien über die Struktur der Syzygie belehrt worden (I,2,5; p.99,3 Vö.).

Wie berechtigt es ist, zum Verständnis von I,11,1 das System heranzuziehen, zeigt der merkwürdige Begriff »Prüfung« (ἀνάκρισις) der Äonen. Diese sind verwirrt über ihre Ungleichheit und Unkenntnis des Vaters. Der Heilige Geist »prüft« ihre Lage und heilt sie, so daß sie Frucht bringen können.

Zusammenfassung: Aus den bei Clemens erhaltenen Fragmenten kann man in Verbindung mit der Auswertung von bei Irenäus überlieferten Angaben ersehen, welche Rolle die Pneumatologie im Denken Valentins gespielt hat: Er kennt neben einem menschlichen Pneuma, das in der Schöpfung eingestiftet wurde und den Pneumatiker als Erwählten kennzeichnet, ein erlösendes Wirken des Gottesgeistes. Dieser kommt im Rahmen des göttlichen Befreiungswerkes dem in der Welt bedrängten Pneumatiker zu Hilfe, indem er in ihn eindringt und ihn »formt«. Bestätigt wird eine solche Rekonstruktion durch die im folgenden zu untersuchenden Lehren der Valentin-Schüler, die also mit bestimmten Grundgedanken auf das Schulhaupt zurückgehen.

2. *Herakleons Konzeption der Formung und die Pneumatologie*

Im Blick auf Clemens und Origenes sind neben Valentin selber vor allem Herakleon und Theodot als Repräsentanten desjenigen Valentinianismus, mit welchem jene sich auseinandergesetzt haben, wichtig. Herakleon sieht die Situation des Menschen genauso wie Valentin: Er, der mit Gott Wesensverwandte ging verloren in der Tiefe der Materie (Fr. 23; p.75,8f Vö.). Er, das Geschöpf des Demiurgen ist an den Ort der Hyle gebunden, »krank«, τουτέστιν οὐ κατὰ φύσιν ἔχων, ἐν ἀγνοίᾳ καὶ ἁμαρτήμασιν (Fr. 40; p.80,24ff Vö.). Kurzum, er ist nicht so, wie er sein soll.[1]

Was man bei Valentin vermuten kann, sagen Herakleons Fragmente deutlich: Es ist der Pneumatiker, der so beschrieben wird. Denn ihn symbolisiert die Samaritanerin, wie besonders Fr. 37 zeigt. Ein Doppeltes bestimmt seine Lage: Er ist Geschöpf des Demiurgen, sofern er in der Welt lebt und dem Bereich der Schöpfung zugehört (Fr. 1; p.64,15ff Vö.); doch wurde ihm schon bei der Schöpfung ein Same eingegeben, welcher nicht von dem Demiurgen, sondern aus der göttlichen Sphäre stammt und ihn zum Pneumatiker macht (Fr. 2; p.65,1; Fr. 35; p.79,4f Vö.). Dies ist das οἰκεῖον τῷ πατρί, das seine πνευματικὴ φύσις konstituiert (Fr. 23; p.75,9.12 Vö.) und seine Homousie mit Gott

[1] Die Situation der Samaritanerin (Fr. 23) wird parallel derjenigen des Königlichen (Fr. 40) beschrieben (vgl. die Stichworte ἄγνοια und πορνεύειν in Fr. 18 und 19). Darum empfiehlt es sich nicht, beide Aussagenreihen von der Konzeption der verschiedenen Menschenklassen her zu interpretieren (so z. B. Foerster, Von Valentin S. 26—28; Sagnard, Gnose S. 516; Janssens, Héracléon S. 280), sondern Fr. 40 zunächst von der Seele des Menschen schlechthin zu verstehen (so mit Recht Langerbeck, Anthropologie S. 71f), unbeschadet der Tatsache, daß hier *auch* vom Typ des Psychikers die Rede ist.

bewirkt (Fr. 24).[2] Mit diesem Teil seiner selbst ist er also der Schöpfung entnommen, zur Welt gehört er, weil er eine Psyche hat (Fr. 40).

Seine Verlorenheit besteht darin, daß er in das Materielle verflochten ist. Nicht daß er seiner pneumatischen Natur verlustig gegangen wäre (wie man aus Fr. 23; p.75,12 Vö. vielleicht schließen könnte), er besitzt sie noch. Doch sie ist deswegen »verloren«, weil sie im Irrtum steckt (p.75,8f), d. h. weil der so beschaffene Mensch nicht weiß, daß er in Wirklichkeit ein Pneumatiker ist. Demgemäß kennt er Gott, seinen eigentlichen Beziehungspunkt, nicht (Fr. 19; p.73,10f Vö.)[3] und ebenfalls nicht seinen Syzygos aus dem Pleroma (Fr. 18; p.72,20 Vö.). Seine Verbindung zum pneumatischen Bereich bleibt ihm also gänzlich verborgen, deswegen ist er nicht κατὰ φύσιν (Fr. 40; p.80,24f Vö.). Besteht doch seine Physis darin, daß er vom Logos durch die Gabe des pneumatischen Samens *geformt* wurde (τὴν πρώτην μόρφωσιν τὴν κατὰ τὴν γένεσιν, Fr. 2; p.64,32f Vö.). Demnach kann er als κατὰ τὴν οὐσίαν bereits geformt gelten, jedoch noch nicht als κατὰ τὴν γνῶσιν.[4] Sein derzeitiges Sein entspricht deswegen nicht seiner eigentlichen Natur, weil ihm die Erkenntnis fehlt, in welcher sein κατὰ τὴν οὐσίαν-Geformtsein zum Bewußtsein und damit zum Tragen kommt.

Um den zwanghaften Charakter einer solchen Situation zu betonen, um klarzustellen, daß der selbstvergessene Pneumatiker sich unmöglich selbst retten kann, spricht Herakleon wie Valentin von bösen Mächten, welche den Menschen beherrschen (Fr. 13; p.70,7; Fr. 14; p.70,23f Vö.). Die Erlösung besteht darin, daß die Mächte vom Soter vertrieben werden und der Mensch gereinigt wird. Sie besteht ferner darin, daß der Erlöser das »Lebenswasser« bringt (Fr. 17), die rettende Gnosis, welche die »agnoia« überwindet und deswegen das Heil bedeutet. Der Erlöser ist gekommen (so Fr. 31; p.77,12f Vö.), den Willen des Vaters zu tun, welcher darin besteht, daß die Menschen ihn erkennen und gerettet werden. Den Vater erkennen, bedeutet aber, ihn

---

[2] Fr. 24; p.75,20f Vö.: καὶ γὰρ αὐτοὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ὄντες τῷ πατρὶ πνεῦμά εἰσιν. Für diese Wesensgleichheit scheint Herakleon auch den Begriff ὁμοούσιος verwendet zu haben (vgl. Orig Joh-K. XIII,25: p.249,5 und dazu Foerster, Von Valentin S. 23).

[3] Fr. 24; p.75,20ff stellt Herakleon der Anbetung Gottes »im Irrtum« die »in Wahrheit« erfolgende gegenüber. Es ist die pneumatische Anbetung, welche Gott als Pneuma erkennt.

[4] Es dürfte methodisch zulässig sein, mit diesem aus Iren h. I,4,1f; 6,1 bekannten Begriffspaar die Auffassung Herakleons wiederzugeben (vgl. Foerster, Von Valentin S. 63.76; Sagnard, Gnose S. 489.504). Denn nicht nur geht das dort referierte System des Ptolemäus mit Herakleons Fragmenten parallel, sondern auch der in Fr. 2 begegnende Ausdruck »erste Formung« verlangt als Ergänzung eine *zweite* Formung, erinnert also daran, daß wir von Herakleons Konzeption nur Fragmente besitzen. Aber ob er die »zweite Formung« ebenso verstanden hat wie Ptolemäus, steht auf einem anderen Blatt (vgl. S. 168f).

als Pneuma und sich selbst als pneumatisch zu erkennen, ihn so in Wahrheit, nicht im Irrtum anzubeten (Fr. 24; p.75,20ff Vö.). Der solchermaßen aus der »agnoia« (Fr. 19; p.73,10 Vö.) und der »planē« (Fr. 23; p.75,9 Vö.) Herausgekommene ist der Pneumatiker (Fr. 25; p.75,26f; Fr. 26; p.76,2f Vö.). Denselben Gedankengang findet man in Fr. 19 angedeutet (p.73,9ff Vö.). Der Soter zeigt der Samaritanerin, warum sie »gehurt« hat, will sagen: Er zeigt dem Pneumatiker seine Bindung an das Materielle und Böse (Fr. 18; p,72,28ff Vö.) und damit seine Unkenntnis Gottes. Der kommt durch ihn zum »Glauben« (Fr. 20; p.74,5 Vö.) und durch den Glauben zum Heil (Fr. 32; p.77,24f; Fr. 33; p.78,6f). Diese Art Glauben ist »seiner Natur gemäß« (Fr. 17; p.71,27f; Fr. 19; p.73,5 Vö.), womit Herakleon nicht nur meint, solche Pistis sei im Gegensatz zum schlichten Glauben der Psychiker eine Gnosis, die nicht zweifelt[5], sondern auch, daß in solcher Hinwendung zum Erlöser sich die wahre Natur des »Glaubenden« zeigt, sich enthüllt, daß er ein Pneumatiker ist und in ihm die Fähigkeit zur Gnosis immer schon angelegt war.[6]

Damit stehen wir wieder bei dem valentinianischen Problem der Erwählung, über das wir gerade von Herakleon Wesentliches erfahren. Die Samaritanerin repräsentiert als Typ der »pneumatischen Kirche« die »Natur der Erwählung« (τῆς ἐκλογῆς φύσιν, Fr. 37; p.79,25 Vö.). Dem Pneumatiker als dem Erwählten steht der Psychiker gegenüber, welcher nicht erwählt, sondern nur »berufen«, welcher nicht von seinem Wesen her zum Heil bestimmt ist, sondern hinzukommen kann.[7] In dem Typ, der wie die Samaritanerin dem Soter persönlich begegnet, spontan zum Glauben, zur Selbst- und Gotteserkenntnis, kommt und Gott in Wahrheit anbetet, sieht Herakleon den, der nicht aufgrund eigener Bemühung zum Heil kommt, sondern sola gratia (und demgemäß auch »sola fide«, nämlich durch die Gnosis). Als solcher ist er der von Anbeginn Erwählte.

Die Gnosis, welche der Erlöser nach Fr. 17 unter dem Symbol des Wassers darbietet und die Samaritanerin ergreift, ist eine Gnadengabe (p.71,19 Vö.) — aber eine, die nicht weggenommen werden kann und nicht vergeht. Denn das in ihr ent-

---

[5] Vgl. Sagnard, Gnose S. 497f.

[6] So könnte die seltsame Angabe in Fr. 2, der Logos habe mit der ersten Morphosis den pneumatischen Samen nicht nur εἰς μορφήν, sondern auch εἰς φωτισμόν (und περιγραφὴν ἰδίαν) gebracht, verstanden werden. Der φωτισμός gehört ja eigentlich in die Soteriologie, Herakleon lokalisiert ihn gemäß seiner Auslegung von Joh 1 im Schöpfungswerk. Eine aufgrund der Schöpfungsanlage dauernd präsente *aktualisierte* Erkenntnis hat der Pneumatiker gerade nicht, so daß Herakleon mit φωτισμός wohl die *potentielle* Befähigung zur Erkenntnis meint.

[7] Herakleons Drei-Naturen-Lehre bedeutet eine Erweichung der dualistischen Zwei-Naturen-Lehre (vgl. Kretschmar, Art. Herakleon Sp. 227). Darin wirkt sich wohl nicht nur der Einfluß einer stärker kirchlichen Denkweise aus, sondern auch eine Höherschätzung des Psychischen überhaupt.

haltene Heil bleibt ewig bei dem, der es ergriffen hat (p.71,15ff). Gnadengabe (weil sie von oben kommt, p.71,23f) ist sie also, auch wenn die Zustimmung des Menschen als »seiner Natur gemäß« (p.71,27f) bezeichnet wird. In diesem Paradox spiegelt sich die valentinianische Auffassung von Gnade und Erwählung wider.

Herakleon interpretiert hier Paulus, denn speziell »klēsis«, aber auch »eklogē« sind paulinische Begriffe.[8] Nur reißt er etwas auseinander, was beim Apostel wesensmäßig zusammengehört. Gerade in der »klēsis« vollzieht sich für Paulus die »eklogē«; diese ist ein »ewiges« Faktum, jene deren geschichtliche Gestalt. Indem Herakleon hier trennt und auf zwei Personengruppen verteilt, entkleidet er die Erwählung ihres geschichtlichen Charakters. Die Geschichte — und darin ist er Hellene — kann nichts bringen, was nicht im Sein vorgeformt ist. Das Geschichtliche (die »klēsis«) bildet das Wandelbare, Offene und daher Minderwertige. Um das Erwähltsein angemessen zu formulieren, es der geschichtlichen Bedingtheit zu entheben, greift er wie Valentin zum *ontologischen* Ausdruck: Der zur Erkenntnis Gekommene ist der Pneumatiker, der Mensch, welcher seit Anbeginn das Pneuma (den Samen) besitzt. Damit verlegt Herakleon etwas auf die Schöpfung, was bei Paulus zum Ende, zur Erlösung gehört: Wer glaubt, empfängt den Geist. Weil die Pneuma-Begabung Ausweis des Heilsstandes ist, dieser zwar auf die Entscheidung des Menschen für die Annahme des Heils zurückgeführt werden muß, aber gerade darin als göttliche Erwählung verstanden wird, muß das Pneuma immer schon im Menschen vorhanden gewesen sein. So kann der Zusammenhang zwischen Erwählung und eigener Entscheidung einsichtig gemacht werden, wobei die Prävalenz der Gnade nicht angetastet wird: Die Gabe des Schöpfungspneuma ist Ausdruck der Prädestination. Nur läuft diese nicht in eherner Gesetzmäßigkeit ab, ohne daß der Mensch beteiligt wäre. Er ist es mit seinem Pneuma, und indem dieses ihn zur Erkenntnis bringt, wird ihm sein Erwähltsein klar, wobei das kein eigenes Verdienst bedeutet, weil das Pneuma als der Ort seines »Selbst« ja Gabe Gottes ist.

Vielleicht war der paulinische Gedanke der Gotteskindschaft (mit seinem Zusammenhang von Glaube, Gnade, Geistbesitz) für die Valentinianer ein wesentlicher Anlaß, den Erwählungsgedanken mit Hilfe der Pneumavorstellung zu ontologisieren. Darauf weist etwa Origenes in seiner Auseinandersetzung mit Herakleon hin (Joh-K. XX,33; p. 370,5ff): οἱ τὴν περὶ διαφόρων φύσεων εἰσάγοντες μυθοποιΐαν καὶ λέγοντες φύσει καὶ ἐκ πρώτης κατασκευῆς υἱοὺς θεοῦ (... διὰ τὸ πρὸς θεὸν συγγενές...,das ist das Pneuma); und im weiteren geht es dort unter anderem um den Zusammenhang von Gotteskindschaft und Pneumabesitz.

[8] Vgl. K. L. Schmidt, Art. »klēsis« in: ThW Bd. 3, S. 493 und G. Schrenk, Art. »legō, eklogē« in: ThW Bd. 4, S. 184f.

Im Gegensatz zum Erwählten gilt der Psychiker als der nur »Berufene« (die »klēsis«), als derjenige, welcher durch den Pneumatiker bekehrt wird (Fr. 27). Ontologisch heißt das: Er ist der Mensch *ohne* Pneuma[9], der »Sohn des Demiurgen« (Fr. 40), der Mensch, welcher nicht auf die in Fr. 2 geschilderte Weise erschaffen sein kann. Darin erweist sich, daß schon die Schöpfungsgabe des Pneuma als *Gnaden*gabe zu verstehen ist, wie es im übrigen Tertullian für die Valentinianer allgemein ausdrücklich bestätigt.[10] Die Aussagen über den Psychiker überschneiden sich mit denen über die Seele (vgl. Fr. 40). Was für jenen gilt, gilt auch für diese. Sie stellt den Teil dar, mit dem der Pneumatiker in die Welt hineinverflochten ist. Sie ist sterblich, aber fähig, gerettet zu werden (Fr. 40; p.81,2f Vö.; während das Pneumatische unvergänglich ist, Fr. 37; p.79,25); und sie wird durch das Pneuma zum Erlöser gebracht (Fr. 27; p. 76,16f Vö.).[11] Analog dazu wird der Psychiker durch den Pneumatiker missioniert (Fr. 27 und 37).

Nicht nur die Weise, wie beide Gruppen zum Heil kommen, unterscheidet sich, sondern auch der jeweilige eschatologische Vollendungszustand. Während die Pneumatiker in das »Allerheiligste« (das Pleroma) einziehen, bleiben die Psychiker draußen im »Vorhof« (Fr. 13; p.69,19ff Vö.).

Zum näheren Verständnis können die Herakleons Aussagen genau parallelen Bestimmungen Iren. h. I,7,1 und Exc 63f herangezogen werden. Danach ziehen die Pneumatiker in das Pleroma, während die Psychiker in der Ogdoas verbleiben. Dasselbe Geschick wie sie erleiden auch die Seelen, welche die Pneumatiker, zu reinem Pneuma geworden, abgelegt haben. Die ἀνάπαυσις διὰ πίστεως, von der Fr. 32 und 33 sprechen, betrifft wohl die Seelen der Pneumatiker und meint den vorläufigen Heilsstand des Ruhens in der Ogdoas (vgl. Exc 63,1).

Nach Herakleon kann der Psychiker nie ein Pneumatiker werden[12], und die Seele des Pneumatikers wird, anders als bei Origenes, niemals pneumatisch, sondern am Ende abgetan. Wichtig ist nun im Zusammenhang der Unterscheidung beider Menschenklassen der Gedanke der

[9] So Fr. 13: Die Psychiker (p.69,23 Vö.), die zwar auch gerettet werden, aber ein anderes Endschicksal haben als die Pneumatiker, sind die κλῆσις χωρὶς πνεύματος (Z. 18), d. h. die »klēsis« ist im Gegensatz zur »eklogē« dadurch charakterisiert, daß sie kein Pneuma hat. (So müssen die Wörter richtig verbunden werden; gegen Foersters Übersetzung in: Die Gnosis Bd. 1, S. 219f.227f.)

[10] Adv Val 29,3; p.773: Das aus Seth stammende Pneumatische sei (so betonten die Valentinianer) gerade nicht Natur, sondern Gnade. (Dazu vgl. Quispel, Conception S. 274f). »Natur« und »Gnade« fallen für die valentinianischen Pneumatiker gerade nicht auseinander — ihre Natur *ist* Gnade.

[11] Diese Aussage meint — gegen Swete, Spirit S. 57 — nicht den Heiligen Geist, sondern das im Pneumatiker befindliche Pneuma.

[12] Gegen Janssens, Héracléon S. 280f. Wenn die Psychiker Pneumatiker werden könnten, müßten sie dasselbe Endheil erreichen können.

Formung. Der eigentliche Mensch ist der Pneumatiker und das Eigentliche an ihm das Pneuma (wie man daraus ersieht, daß nur es der eschatologischen Vollkommenheit gewürdigt wird). Deswegen kann der Psychiker kein Pneumatiker werden, weil das Pneuma bereits bei der Erschaffung vergeben wird[13] und nachträglich nicht mehr erworben werden kann. Der Pneumatiker hat eine Anlage für die Erlösung (= »eklogē), der Psychiker die Möglichkeit, gerettet zu werden (= »klēsis«), die Aussicht auf ein relatives Heil. Die erste Formung durch den Logos (Fr. 2) bzw. den oberen Menschensohn (Fr. 35) entscheidet demnach; sie schafft mit der «morphē« auch die »physis«.

Diese Formung tritt zu der eigentlichen Erschaffung hinzu, welche als durch den Demiurgen erfolgend zu denken ist, da dieser in Fr. 1 als Werkzeug des Logos bei der Weltschöpfung erscheint. Der Same wiederum stammt nicht vom Logos (vgl. Fr. 2; p.65,1 Vö.), sondern — wie man aus Fr. 24 schließen kann — direkt vom Vater her; ist doch dieser der eigentliche Urheber der Welt und nicht der Logos (Fr. 1; p.64,17f Vö.). Dann hätte also der Logos etwas zu der Schöpfung des Demiurgen hinzugetan, und der Iren. h. I,5,6 und Exc 53,2 ausgesprochene Gedanke würde auch für Herakleon vorauszusetzen sein. Dafür gibt Fr. 16 einen Anhaltspunkt (eine christologische Aussage, welche man verallgemeinern darf, weil der irdische Jesus Typ des Pneumatikers ist): Das Materielle am Menschen ist das πλάσμα, das Immaterielle das ἐμφύσημα und das ἐν τῷ ἐμφυσήματι σπέρμα. Die Parallele zu Valentin (Strom IV,90,3) springt in die Augen. Demnach dürfte sich auch Herakleon die erste Formung, die Vermittlung des pneumatischen Samens so vorgestellt haben, daß der Same in dem Hauch des Demiurgen (Gen 2,7) verborgen war.

Die zweite Formung durch Pistis bzw. Gnosis knüpft an die erste an. Sie schafft im Geretteten das Bewußtsein, erwählt zu sein, d. h. bei der Schöpfung ein göttliches Pneuma empfangen zu haben. War die erste Formung eine Herabkunft des Pneuma auf den Menschen, so ist die zweite als Hinwendung des Pneumatikers zu Gott ein Aufstieg. Oder wie Herakleon im Bild von Joh 4,37 sagt: Beide verhalten sich zueinander wie Saat und Ernte (Fr. 35). Der Same wurde bei der Erschaffung vom Logos-Menschensohn gesät und wird durch den Soter-Menschensohn wieder eingebracht. Damit ist der Zustand des Verlorenseins beendet — durch die formende Gnosis.

Leider lassen die erhaltenen Fragmente nicht eindeutig erkennen, wie Herakleon über die zweite Formung des näheren gelehrt hat. Es steht zu vermuten, daß er die Andeutung über den Syzygos der Samaritanerin (Fr. 18) im Zusammenhang mit ihr gesehen hat, was ihn für unsere pneumatologische Fragestellung erst interessant macht. Die Lage des salvandus wird durch Unkenntnis bestimmt, er kennt seine wahre Natur nicht und weiß nicht, daß er einen außerweltlichen Syzygos hat (p.72,20.25f Vö.). Zum Vorgang der Gnosis und Heilgewinnung gehört es, auch darüber Klarheit zu gewinnen und sich mit diesem

---

[13] Nach Fr. 32; p.77,27f (αἱ δὲ ἐπισπείρονται ἤδη) wird man eine creatio continua anzunehmen haben. Vgl. Iren h. I,7,5.

Syzygos, der zusammen mit dem Erlöser aus dem Pleroma kommt, zu verbinden. So deutet Herakleon Jesu Aufforderung an die Samaritanerin Joh 4,16: Wenn sie Lebenswasser haben wolle, müsse sie ihren Mann holen (p.72,5f), d. h. sich mit ihrem Syzygos verbinden (p.72, 16f). Da das Lebenswasser sowohl die Gnosis als auch das Heil symbolisiert, kann man die Aussage so deuten, daß der Pneumatiker sich mit dem Syzygos vereinen muß und daraufhin zur Gnosis kommt. Der Syzygos kann mit dem Engel gleichgesetzt werden, welcher sich nach Fr. 35; p.79,7f Vö. mit der Seele verbindet.[14] Er kommt zusammen mit dem Soter (Fr. 22; p.74,21 Vö.).

Auch das ist wieder ein Ausdruck dafür, die Prävalenz der Gnade im Erlösungsgeschehen plastisch zu formulieren.[15] Der Syzygos gehört, wennanders Morphosis eine reale Gestaltung meint, in den Vorgang der zweiten Formung mit hinein. Er wird als das »Pleroma« des Pneumatikers bezeichnet (Fr. 18; p. 72,8.16f Vö.), ist die notwendige Ergänzung, durch welche dieser erst zu seiner Vollkommenheit gelangt.[16] Mit ihm zusammen erscheint er vor dem Soter (p.72,8f), von dem er die Kraft zur Verbindung mit ihm erhält. Diese ist eine denkbar innige, eine ἕνωσις und ἀνάκρασις.[17] Sie vollzieht sich allem Anschein nach in der irdischen Existenz, während der γάμος in das Pleroma, also zur eschatologischen Vollendung gehört (Fr. 38; p.80,1f Vö.).[18]

Die »Form« des Erlösten bildet demnach die Verbindung von Syzygos und pneumatischem Samen. Der Pneumatiker kommt nicht nur zum Bewußtsein dessen, was er ist, sondern wird »mehr«, als er vorher war. Dafür wäre die Verbindung dann ein mythologischer Ausdruck, zum anderen für den paulinischen Gedanken, daß die Erlösung die Schöpfung überbietet. Im Rahmen unserer Untersuchung, zumal im Blick auf Clemens und Origenes ist es von Interesse, die Fragen zu beantworten, wie das Pneumatische im Pneumatiker und der Syzygos miteinander zusammenhängen, was unter diesem sachlich genau zu verstehen ist und ob die zweite Formung gegenüber der ersten eine ontische Veränderung bringt. Die Antwort kann man allerdings ohne die Einbeziehung der übrigen valentinianischen Dokumente nicht gut geben. Des-

---

[14] Vgl. Sagnard, Gnose S. 491 und Foerster, Von Valentin S. 21.

[15] Wenn der Syzygos »im Äon« ist (Fr. 18; p.72,26 Vö.) und erst mit dem Erlöser kommt, dann war es vorher schlechterdings unmöglich, etwas über ihn zu wissen.

[16] Man wird daher nicht so zuversichtlich wie Foerster, Von Valentin S. 18 behaupten können, für Herakleon sei die Sünde nur Akzidens und alteriere nicht das Wesen des Pneumatikers, wenn die Vollkommenheit eben zu diesem Wesen gehört. Der Gedanke vom Syzygos als dem »Pleroma« des salvandus begegnet auch bei Theodot (Exc 32,1).

[17] Dazu vgl. Clemens (S. 41f) und Origenes (S. 121).

[18] Vgl. Foerster, Von Valentin S. 17.

wegen sei hier nur zweierlei notiert: 1. Die Verlorenheit des Unerlösten besteht darin, daß er ins Materielle verflochten ist, bildlich ausgedrückt: in der Verbindung der Samaritanerin mit ihren sechs Männern (Fr. 18; p.72,27ff Vö.). Dieser Hurerei steht die »Ehe« mit dem »eigentlichen Mann« (dem Syzygos) gegenüber, der sie — so ist e contrario zu schließen — mit dem pneumatischen Bereich verbindet. Ins Materielle verstrickt sein bedeutet demnach ein »Fremdgehen«, die Vereinigung mit dem Pneumatischen dagegen die angestammte Verbindung.[19] Das heißt, daß es nach Herakleon in der Erlösung nicht bloß um die Selbsterkenntnis des Pneumatikers zu gehen scheint, sondern um eine darüber hinausgehende Verbindung mit dem Pneumatischen. — 2. Die Samaritanerin, der Typ des Pneumatikers, erwartet den Erlöser und erhofft von ihm die Gnosis (Fr. 26). Auch den Syzygos muß sie erwarten, auch er bringt die Gnosis. Und nach Fr. 34 (p.78,13f Vö.) besteht das Heil darin, daß der Herr auf den Pneumatikern ruht. Die Verbindung mit dem Syzygos wird also parallel zu derjenigen mit dem Erlöser vorgestellt. Das ist nicht unwichtig, wenn wir auf entsprechende Aussagen bei Ptolemäus und Theodot sehen.

Im Blick auf das pneumatologische Problem muß nun noch ein weiterer, sehr wichtiger fragmentarischer Komplex betrachtet werden. Der ins Materielle verstrickte Pneumatiker wird nach Fr. 13 so gereinigt, daß der Heilige Geist die bösen Geister, welche in ihm hausen, aus ihm herausbläst (p.70,6f Vö.). In diesem Sinne deutet Herakleon die Vertreibung der Händler aus dem Tempel von Joh 2, wobei ihm Jesu Geißel das Kreuz und den Heiligen Geist symbolisiert.[20] Damit nimmt er die paulinische, auch im 2.Jh. verbreitete Vorstellung auf, wonach der Kreuzestod den »objektiven« Vollzug des Sieges über die Mächte bedeutet und die Geistverleihung das Heilsgeschehen »subjektiv« zueignet, was hier mit dem vor allem in der Tauftradition beheimateten Gedanken (den wir bei Origenes kennengelernt haben) verbunden wird, daß die Geisteinwohnung Vertreibung der bösen Geister bedeutet.[21] Man fragt sich, welche Bedeutung diese überraschende Ein-

[19] Dazu ist zu vergleichen: Wenn nach Fr. 22; p.74,21f Vö. der Erlöser und die Syzygoi mit ihm die wahre »Anbetung« kennen und nach Fr. 20; p.74,2ff; Fr. 24; p.75,20ff Vö. die Pneumatiker in Wahrheit anbeten (und das können nur die erlösten sein), dann liegt der Schluß nahe, daß sie durch die Verbindung mit den Syzygoi zur »wahren Anbetung« gekommen sind. »Wahre Anbetung« aber ist Symbol für die Erkenntnis des Pneumatischen (Gottes und des Selbst).

[20] Näherhin wird der Geist ihm durch die Stricke der Geißel dargestellt, das Kreuz durch den Stock, an den sie gebunden sind. Die reinigende Funktion des Kreuzes (Horos-Stauros) betont auch das System Iren h.I,3,5; p.102,5f Vö.

[21] Es ist nicht unwesentlich festzuhalten, daß der Heilige Geist hier als »Werkzeug« Christi fungiert, also keine selbständige Größe im Heilsgeschehen darstellt.

In Fr. 14 heißt es, die Geister würden *von* dem Erlöser ausgetrieben, also — wenn man Fr. 13 dazunimmt — vom Erlöser durch den Heiligen Geist. Hierzu wäre etwa

führung des Heiligen Geistes im Rahmen der gesamten Konzeption Herakleons hat, wie sie sich zur Syzygos-Vorstellung verhält und ob sie etwas mit der erlösenden Formung zu tun hat. Die Antwort darauf kann der Vergleich vor allem mit Theodot geben. Zweifellos zeigt sie einen Einfluß allgemein-kirchlicher Tradition, was den Valentinianismus Herakleons ja auch sonst charakterisiert.[22] Daß noch anderes dahintersteht, werden wir später sehen (vgl. S. 275).

Spuren dieser Pneumatologie kann man auch anderweitig bei Herakleon entdecken. Das Lebenswasser — dessen Bezug zum Syzygos, dem Begleiter Christi, wir gesehen haben — kommt nach Fr. 17; p.71,14f Vö. ἐκ τοῦ πνεύματος καὶ τῆς δυνάμεως des Soter. — Die Samaritanerin soll nach Fr. 18 den Syzygos holen und mit ihm zum Heiland kommen, um von ihm »die Kraft« und die Verschmelzung mit dem Syzygos zu empfangen (p. 72,10 Vö.). In diesem Zusammenhang bedeutet ihr Eimer für das Lebenswasser ihre Verfassung und ihren Sinn für die »dynamis«, welche vom Soter herkommt (Fr. 26; p.76,10f Vö.). Ist damit die pneumatische Anlage gemeint, mit der sich der aus dem Erlöser kommende Heilige Geist verbindet? Auf jeden Fall liegen bei Herakleons Beschreibung des Erlösungsvorgangs verschiedene Traditionen ineinander.

Zusammenfassung: Die Vorstellung vom Pneumatiker bei Herakleon zeigt, daß er wie Valentin den Erwählungsgedanken mit Hilfe des Pneumabegriffs ontologisiert. Die Gabe des Schöpfungspneuma ist — als »erste Formung« — der Ausdruck des Prädestiniertseins. Damit wird ein paulinischer Gedanke uminterpretiert. Da der Pneumatiker ohne göttliche Hilfe in der Welt verloren ist, wird er durch die von Christus bewirkte Herabkunft seines himmlischen Syzygos und die Offenbarung der Gnosis in einer »zweiten Formung« erlöst. Bestimmte Andeutungen berechtigen zu der Annahme, daß Herakleon mit dem Syzygos den Heiligen Geist meint. Demnach hängen das Wirken des Gottesgeistes und die Formung des Pneumatikers für ihn zusammen.

---

das Apokryphon Johannis zu vergleichen, wo dem Geist eine ganz andere Selbständigkeit zukommt. Dessen Konzeption von der Vertreibung des bösen durch den soteriologischen Geist berührt sich mit Herakleon und zeigt, daß Fr. 14 auch noch in anderen traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen als dem der christlichen Tauftheologie steht. (Näheres dazu S. 238ff.)

[22] Vgl. Kretschmar, Art. Herakleon Sp. 227; Andresen, Art. Erlösung Sp. 127.

3. Der Pneumatiker und die Formung durch Gnosis bei Ptolemäus

Etwas anders als in Herakleons Fragmenten stellt sich das Bild vom Pneumatiker in den Angaben bei Iren. h. I,1—8 dar, wo hauptsächlich wohl Ptolemäus zu Wort kommt.[1] Nach Iren. I,5,5f hat der Demiurg zunächst den choischen Menschen geschaffen, dann ihm den psychischen eingeblasen (Interpretation von Gen 2,7) und nicht gemerkt, daß zusammen mit seinem »emphysema« von der Achamoth/Sophia der pneumatische Mensch eingesät wurde (ihr »kyema«, das »pneumatikon«, welches gleichen Wesens mit ihr ist).[2] Dem entspricht ungefähr die Sicht Valentins (und Herakleons), wonach im »emphysema« des Demiurgen Pneuma vermittelt wird.[3] Der Mensch besteht also aus drei Elementen, deren höchstes eine ganz andere Herkunft hat als die beiden niederen. Um diese Herkunft zu illustrieren, wird der Sophia-Mythos erzählt, der ja — auch wenn er in der valentinianischen Form mehrere Spitzen hat — vor allem darauf zuläuft zu erklären, warum Göttliches unter die Bedingungen irdischer Existenz geraten ist, und insofern mit dem Schema allgemein gnostischer Mythenbildung übereinstimmt. Dabei muß man beachten, daß die Verteilung der Elemente auf die verschiedenen Menschenklassen im Duktus des Mythos gleichsam nachklappt (Iren. I,6,2 vgl. Exc 54f)[4]; zunächst geht es nur um die Konstituierung des Menschen als Pneumatiker aus widerstreitenden Elementen.[5] Das Pneumatische — welches, wie der Fall der Sophia zeigt, mit einer

---

[1] So Sagnard, Gnose 227—232; Foerster, Grundzüge S. 16; Kretschmar, Art. Ptolemäus, in: RGG 3. Aufl., Bd. 5, Sp. 720. — Die seit Dibelius, Studien S. 239 häufige Meinung, Exc 43—65 biete dasselbe System wie Iren I,1ff, weil es dieselbe Quelle ausschreibe, wird man wohl ablehnen müssen. L. Schottroff, Animae S. 86—90 hat auf die unterschiedliche Beurteilung des Demiurgen hingewiesen. Dazu wäre die unterschiedliche Erklärung der Entstehung des Menschen Exc 50—53 und Iren I,5,5f (vgl. S. 266ff) und die unterschiedliche Auffassung der Syzygie (vgl. S. 171 A.27) hinzuzunehmen. Nichtsdestoweniger handelt es sich um sehr verwandte Systeme.

[2] Τὸ δὲ κύημα τῆς Μητρὸς..., ὁμοούσιον ὑπάρχον τῇ Μητρὶ πνευματικόν ... λεληθότως κατατεθεῖσθαι εἰς αὐτόν (sc. τὸν Δημιουργόν), p.111,8.11f.14f Vö., vgl. Z. 22f: ὁ συγκατασπαρεὶς τῷ ἐμφυσήματι.

[3] Sie entspricht auch der des Apokryphon Johannis, wenngleich hier das Pneumatische nicht in den Demiurgen hineingelegt wird, sondern dank seiner Entstehung wesensmäßig in ihm ist. Vielleicht hat Valentin ähnlich gedacht (vgl. AJ, BG 51,18ff, wo Jaldabaoth Pneuma einhaucht, mit Strom IV,90,3). Dann wäre bei seinen Schülern der Demiurg stärker abqualifiziert, bei denen ihm das Pneumatische nicht von vornherein zukommt. Exc 50—53 schildert im wesentlichen denselben Sachverhalt wie Iren I,5,5f, allerdings in verschiedener Terminologie.

[4] Die Naht verläuft in I,6,1; p.114,8ff Vö., wo durch das τουτέστιν das Pneumatische auf die pneumatische Menschenklasse gedeutet wird. Doch gehört diese Scheidung zum System dazu (vgl. I,5,1), anders als die weiteren Aussagen von I,6,2—4.

[5] Vgl. bei Herakleon S. 157 mit A.1 und S. 161.

komplizierten präexistenten Geschichte belastet ist — gelangte in den Menschen, um, in dieser Welt mit dem Psychischen zusammengespannt, geformt zu werden (I,6,1; p.112,12ff Vö.).[6] Das Ziel seiner irdischen Existenz ist die Vollkommenheit, die in solcher Morphosis besteht und durch Gnosis erlangt wird (p.114,6f Vö.).

Von einer μόρφωσις κατὰ γένεσιν o. ä. erfahren wir in Ptolemäus' Aussagen über den Pneumatiker expressis verbis nichts. Desgleichen nicht in den entsprechenden Excerpta. Doch wird man wegen der Parallelität zum Geschick der Achamoth in der Pneumamitteilung die μόρφωσις κατ' οὐσίαν des Pneumatikers sehen können.[7] Exc 57 (parallel Iren. I,6,1) stellt seine Geschichte unter das Kennzeichen »Morphosis«, und zwar einer Gestaltung durch Gnosis, wie 59,1 zeigt. (Dazu ist der Satz Exc 61,2 im christologischen Zusammenhang zu vergleichen, daß das vom Inkarnierten angenommene Pneumatische der Weisheit bedurfte und insofern fortschritt.)

»Formung« als ein das Leben bestimmender und es vollendender Vorgang meint für Ptolemäus das Zur-Erkenntnis-Kommen des Pneumatikers. Daß er eine pneumatische Natur besitzt, ist nicht Resultat der Formung, hierin wurde er bereits ein für allemal gestaltet. Als wichtig erscheint die betonte Verbindung mit dem Psychischen. Dies wird nicht »geformt«[8] — so etwas gebührt nur dem Pneumatischen, das wohl deswegen in diese Gemeinschaft eingespannt wird, um im Kontrast zum Psychischen (indem es an dessen Geschick teilnimmt) sich seiner Eigenheit bewußt zu werden. Denn das Psychische ist ja als Träger des liberum arbitrium (I,6,1; p.112,10f.21 Vö.) wandelbar und dem Ansturm der »pathē« ausgesetzt.[9] Das Pneumatische dagegen neigt von Natur aus dem Guten und Göttlichen zu, muß sich allerdings dessen erst bewußt werden.

Man kann annehmen, daß Ptolemäus mit einer solchen Aussage die Dialektik von Freiheit und Gnadenwahl im Erlösungsvorgang formulieren wollte.[10] Denn die Verbindung mit dem Psychischen schafft Raum für eine gewisse Freiheit des salvandus, der eben nicht »automatisch« erlöst wird. Er ist nicht reines Pneuma, nicht dem Zugriff des Ungöttlichen entzogen. Vielmehr muß das Göttliche, Emporstrebende in ihm sich gegen anders beeinflußbare Kräfte in ihm durchsetzen. Das

---

[6] Hier taucht zusammen mit dem Morphosis- der Paideiagedanke auf (συμπαιδευθέν). Die Angabe, daß wegen dieser Paideia der Kosmos geschaffen wurde (p.112, 18f Vö.), berührt sich mit Origenes' Denken.

[7] So auch Foerster, Grundzüge S. 20.

[8] Nach Exc 57 kommt dem Psychischen die »Veränderung« zu. Seine Ambivalenz aufgrund des liberum arbitrium wird ja aufgehoben im Prozeß der Formung des Pneumatischen. Das paßt auch zu Ptolemäus.

[9] Wohl kaum dient die Gemeinschaft dazu, daß das *Pneumatische* sich von den Affekten abwenden soll (so Foerster, Grundzüge S. 27).

[10] Diese Begrifflichkeit scheint mir sachgemäßer zu sein als die von Heilsindikativ und -imperativ (so Schottroff, Animae S. 93). Denn dem »Imperativ« unterliegt ja nicht nur das Psychische, sondern auch das Pneumatische.

tut es, indem es durch Erkenntnis seiner selbst geformt wird, in der Hinwendung zum Göttlichen (vgl. I,6,1; p.112,14f Vö.). Der Valentinianer weiß sich gerettet und schließt daraus auf eine entsprechende Anlage, d. h. sein Pneumatiker-Sein. Aber er erfährt auch, daß solche Bewußtwerdung in gewissem Maße einen Kampf gegen sich selber einschließt.

Nicht aufgrund eigener Leistung wird er erlöst, das betont Ptolemäus ausdrücklich, sondern weil er das Pneuma besitzt (I,6,2; p.115,18—23 Vö.).[11] Denn er ist vollkommen und »Same der Erwählung« (I,6,4; p.116,19 Vö.), hat die Gnade nicht erworben, sondern als »eigenen Besitz von oben, von der unsagbaren und unnennbaren Syzygie« (p.116,21f). Der pneumatische Same stammt unter anderem ja aus den Trabanten-Engeln des Soter, welche in der Erlösung als seine Syzygoi fungieren. Diese sind bei Ptolemäus im himmlischen Bereich befindliche Gestalten und verbinden sich erst im Eschaton mit den salvandi zum Zeichen ihrer endgültigen Vollendung. Insofern paßt es zu sagen, sie seien Ausdruck der Gnade, welche den salvandi zuteil wird. Demgemäß bezeichnet die genannte Stelle sie als deren transzendenten Grund.[12]

Wie Valentin und Herakleon ontologisiert auch Ptolemäus die Vorstellung von Gnade und Erwählung mit Hilfe des Pneumagedankens.[13] Die Vollkommenheit ist im Wesen des pneumatischen Menschen angelegt und daher für Ptolemäus ein notwendiges und gleichsam selbstverständliches Resultat seiner Entwicklung. Formung bringt zu seinem Wesen nichts Neues hinzu, bedeutet die Darstellung der pneumatischen Anlage durch Gnosis. Herakleon sieht es etwas anders, und vielleicht begegnet deswegen der Begriff μόρφωσις κατὰ γνῶσιν in seinen

---

[11] Vgl. Exc 56,3: Das Pneumatische ist das φύσει σωζόμενον, die »Anlage« für die Erlösung, während das Psychische die Ambivalenz des freien Willens hat. Gewiß ist ersteres keine »Substanz« im Menschen, die ihn zu einem von vornherein Geretteten machte (wie Schottroff, Animae S. 91f mit Recht betont). Jedoch ist es nicht bloß eine erst im Vollzug der Gnosis den salvandus qualifizierende Wesensbestimmung, sondern immer irgendwie vorgegeben. Deswegen wird man in dem Passus Iren I,6,2.4 die diesbezüglichen Aussagen für echtes ptolemäisches Gedankengut halten können und nicht (gegen Schottroff, Animae S. 95f) für eine unangemessene Interpolation, wobei offenbleiben kann, ob die Formulierungen auf Ptolemäus' Konto gehen. In ihnen verrät sich die valentinianische Interpretation, welche den paulinischen Erwählungsgedanken ontologisiert. Und ein Gedanke wie der: »nicht durch Werke und bloßen Glauben, sondern durch das Pneuma« paßt in diese Paulusinterpretation hinein (gerade als Reaktion gegen das kirchlich-apologetische Christentumsverständnis des 2. Jh.s).

[12] Der Begriff ἀνονόμαστος (p.116,21f) meint die göttliche Transzendenz.

[13] Ferner mythologisiert er sie durch die Sophia-Achamoth-Geschichte. Daß es Paulus-Interpretation ist, tritt deutlich in Exc 56,4f.58,2 hervor. Für Exc 1,2 sind »die Erwählten« die Gesamtheit des pneumatischen Samens, und Exc 58,1 scheidet ganz im Sinne Herakleons zwischen ἐκλεκτόν und κλητόν.

Fragmenten auch nicht. Wo bei Ptolemäus dieser steht, findet man bei ihm die Verbindung mit dem Syzygos. Und die wiederum fehlt bei Ptolemäus, wie wir sehen werden.

Zum vollen Verständnis seiner Anthropologie, Pneumatologie und Soteriologie führt die Einsicht, daß im Geschick der Sophia das Geschick des pneumatischen Menschen dargestellt wird, deren Schilderung also derjenigen der Samaritanerin bei Herakleon entspricht.[14] Gerade am Sophia-Mythos haben nun aber die verschiedenen Valentinianer unentwegt gearbeitet, wie die erhaltenen Dokumente beweisen.[15] Für unsere Belange reicht es, daß die Grundzüge feststehen, wie sie die heutige Textgestalt bei Irenäus und in den Excerpta hergeben; umstrittene Einzelheiten oder Fragen der Zuordnung bestimmter Züge zu bestimmten Valentinianern können hier übergangen werden, weil dadurch die Pneumatologie nicht entscheidend berührt wird.

Das valentinianische Weltbild ist nicht wirklich dualistisch, sondern bietet einen »Dualismus auf monistischem Hintergrund«.[16] Dieser wirkt sich in der Anthropologie aus. Die ganze Entfaltung der Äonenwelt samt der — im Laufe der Traditionsgeschichte immer verwickelter gestalteten — Geschichte der Sophia dient eigentlich nur dazu, die Vermittlung Gottes zur Welt hin und die »Göttlichkeit« des Menschen zu formulieren. Dabei ist diese Vermittlung durchaus nicht ungebrochen, wie gerade mit der Sophia-Gestalt gezeigt werden soll. Den Kern des eigentlichen Menschen bildet sein Pneuma, und auch Gott ist Pneuma, wie Herakleons Fragmente sagen. Nun spielt im System des valentinianischen Mythos der Pneumagedanke expressis verbis keine überragende Rolle (anders etwa als im Apokryphon des Johannes), doch läßt sich an der Sophia zeigen, daß er das heimliche Gerüst des Systems ist.[17] Denn sie erscheint ja nicht nur als »Mutter« des Pneumatikers, sondern bildet als »corporate personality« mit ihrem Geschick das seinige ab. Ihr Fall ist der »Fall« des Pneuma, ihr eigenmächtiges Suchen nach Gott dasjenige der ungezügelten menschlichen Weisheit, ihre eschatologische Verbindung mit Christus die Vereinigung der Kirche mit dem Erlöser. Sie nimmt im Weltaufbau die entscheidende Stellung ein als das Bindeglied zwischen Pleroma und Kosmos.[18] Denn

---

[14] Das betont besonders Sagnard, Gnose S. 499f.502 u. ö. Nur sind beide nicht schlankweg zu identifizieren (so mit Recht Janssens, Héracléon S. 287). Foerster, Grundzüge S. 18—20 stellt heraus, daß Ptolemäus den Vorgang der Gestaltung in den drei verschiedenen Sphären (Äonen-Achamoth-Pneumatiker) parallel schildert.

[15] Dazu neuerdings Stead, Myth S. 81—84.88f.93, der die Frage nach dem ursprünglichen Mythos Valentins noch einmal aufwirft.

[16] Dadurch wird nach den Vorschlägen des Messina-Kongresses (s. Colpe S. 130) der Gnostizismus der Sekten des 2. Jh.s gekennzeichnet.

[17] Dazu s. vor allem Orbe, Espiritu Santo (passim).

[18] Diese Mittlerposition drückt das visionäre Gedicht Valentins (Fr. 8) aus. Der ganze mundus sensibilis hängt — vom Standpunkt des Sehers aus — am Pneuma als

durch sie wird das göttliche Pneuma in die Welt gebracht, ja sie ist das personifizierte göttliche Pneuma.[19] Diese Identifikation erklärt sich aus der Denkweise des Judentums (namentlich desjenigen in Alexandrien), und auch die Vorstellung vom *weib*lichen Geist stellt jüdisches Gedankengut dar. Allerdings ist dies Sophia-Pneuma nicht das, was christliche Tradition unter dem »Heiligen Geist« versteht[20], sondern das »Schöpfungspneuma« in dem von mir definierten Sinn.

An der Sophia-Gestalt wird exemplarisch deutlich, was die Valentinianer unter Formung des Menschen verstehen. Nach Ptolemäus hat die untere Sophia, die Enthymesis der oberen, also ein Wesen minderer Qualität (wenn auch göttlicher Abstammung), das entsprechend seiner Herkunft und seines Zustandes als ἔκτρωμα gestaltlos war (I,4,1; p. 102, 27 Vö.) eine Formung durchgemacht, und zwar eine doppelte. Christus, der Soter, formt sie zunächst vom Pleroma aus durch seine eigene Kraft. Das ist die μόρφωσις κατ' οὐσίαν (p.102,29f). Irenäus' Angaben sind hier etwas konfus, doch braucht man wohl nicht anzunehmen, hier drückten sich die Zusätze eines Epigonen aus.[21] Gemeint ist offenbar die Gestaltwerdung der Sophia als Pneuma. Dazu paßt der rudimentäre Verweis auf den Heiligen Geist (p.103,4 Vö.), der bei dem analogen Geschehen im Pleroma nach dem »Fall« der oberen Sophia die Formung der Äonen durchführt (I,2,5; besonders 2,6; p.99,11ff Vö.).[22] In diesem Zusammenhang wird der Sophia — wohl als Folge der Wesensgestaltung — der Name πνεῦμα ἅγιον beigelegt (I,4,1; p. 103,6 Vö.). Doch diese Morphosis hilft ihr nicht recht, sie bleibt ohne die Gemeinschaft mit ihrem Soter-Christus in einer verlorenen Lage — die Parallele zur Samaritanerin bei Herakleon ist deutlich. Sie »sucht« ungestüm (p.103,9), wird vom Horos aufgehalten und verbleibt in Unkenntnis (p.103,17).[23] Erst die Sendung des Soter außerhalb des Pleroma, der zusammen mit seinem Engelgefolge kommt, bringt ihr die Rettung: die Trennung von ihren πάθη durch die μόρφωσις κατὰ γνῶσιν (I,4,2; p.104,25f Vö.). Damit gilt ihr Drama insoweit als beendet, als sie ihre vollkommene Gestalt gewonnen hat.

---

dem Rand der göttlichen Sphäre. Damit ist die Sophia gemeint, wie die nachfolgende Erläuterung Hippolyts zeigt.

[19] Vgl. Orbe, Espiritu Santo S. 517—545 (besonders 519f).

[20] Orbe vernebelt das durch die mannigfachen Differenzierungen, die er im Geistbegriff vornimmt.

[21] So Quispel, Doctrine S. 61. Dagegen spricht sowohl die Übereinstimmung zwischen Exc und Iren als auch Herakleons Fr. 2.

[22] Es geht dabei um die μόρφωσις κατὰ γνῶσιν, die ihnen bis dahin vorenthalten war. Die Rolle des Heiligen Geistes muß dabei angesichts der Parallelität zum Geschick der Sophia beachtet werden.

[23] Exc 31,3, das die Aufsplitterung der Sophia-Gestalt nicht kennt, setzt diese ἀγνωσία mit ἀμορφία gleich.

Der Gnosis und vollendeten Morphosis folgt dann, daß die Sophia sich mit den Engeln verbindet und das κύημα πνευματικὸν καθ' ὁμοίωσιν hervorbringt (p.105,26f Vö.). Die Engel sind quasi der vervielfältigte Christus. Ihre Einfügung hier mag auf andere mythologische Traditionen zurückgehen, aber jedenfalls ist das Ziel des Mythos, soweit es um die anthropologische Ableitung geht, erreicht. Es ist erklärt, wie der pneumatische Same zustandekam. Er wird in doppelter Weise als göttlich bestimmt, als Produkt sowohl der Sophia als auch der Engel[24]; er wird durch Sophia und Logos, das weibliche und das männliche göttliche Pneuma konstituiert[25], ist also ein »Ableger« des Gottesgeistes.

Mit der Formung der Erkenntnis nach ist das Geschick der Sophia-Achamoth noch nicht abgeschlossen. Zunächst setzt sich ihr Drama fort in dem Schicksal des Pneumatischen in der Welt. Zum Abschluß kommt es, wenn auch dieses alles geformt ist (I,6,1; p.114,6 Vö.) und in den himmlischen Bereich zurückkehrt. Dann wird auch der Fall der Achamoth rückgängig gemacht dadurch, daß sie ins Pleroma kommt, sich mit ihrem Syzygos, dem Soter, verbindet und so zu der Erfüllung gelangt, die ihr von vornherein bestimmt war. Das ist die Apokatastasis (I,7,1). Auch die Pneumatiker gehen über die auf Erden durch Gnosis erreichte Vollkommenheit hinaus einer eschatologischen Vollendung entgegen. Heil als Zustand gibt es nicht in der irdischen, erst in der himmlischen Existenz.[26] Diese ist gekennzeichnet durch die Verbindung mit den Engeln aus dem Gefolge des Erlösers (I,7,1; p.117, 30f Vö.), den himmlischen Komplementen der Pneumatiker. Der pneumatische Same stammt ja aus diesen Engeln und muß sich zur Erlangung der Vollendung wieder mit ihnen vereinen. Die Formung, die ihm sein Pneumatiker-Sein bewußt macht, stellt folglich etwas Vorläufiges dar. Am Ende steht nicht das Pneumatiker-Sein, sondern das Pneuma-Sein (nachdem die Seele abgelegt worden ist: p.117,27f) sowie die Syzygie als Ausdruck der »Abrundung« und völligen Glückseligkeit.[27]

---

[24] Die Sophia ist als Enthymesis der oberen Sophia pneumatischen (d. h. göttlichen) Wesens (I,2,4; p.98,24f Vö.), die Engel sind den Äonen wesensgleich, also ebenfalls pneumatisch und göttlich (I,2,6; p.99,27f Vö.).

[25] Zur Differenzierung männliches — weibliches Pneuma vgl. Orbe, Espiritu Santo S. 517ff. Etwas anders formuliert Sagnard, Gnose S. 489.

[26] Vgl. Schottroff, Animae S. 92.

[27] Gegenüber Iren I,7,1; p.117,18—20 Vö. (ἐντὸς Πληρώματος εἰσελθεῖν καὶ ἀπολαβεῖν τὸν νύμφιον, vgl. Z. 29f) differenziert Exc 64; p.128,16f (die Pneumatiker bringen ihre Bräutigame und ziehen ein ins Pleroma). Für dies System gilt also nicht die ptolemäische Ansicht. Zu Unrecht skizziert daher Grant, Mystery S. 132 die Anschauung, daß die Verbindung mit den Engeln stattfinde, wenn die Seelen abgelegt und die Geister rein geworden seien, als gemeinvalentinianisch.

Zusammenfassung: Ptolemäus hat im Gegensatz zu Herakleon den Gedanken der Syzygie von demjenigen der »Formung der Erkenntnis nach« getrennt. Die Verbindung des Pneumatikers mit dem Syzygos erfolgt erst im Pleroma, nicht schon in der irdischen Existenz. Während bei Herakleon die Verbindung mit dem Syzygos und das Zur-Gnosis-Kommen ein Vorgang sind, erlangt bei Ptolemäus der Pneumatiker erst die Gnosis und dann den Syzygos. In der irdisch-geschichtlichen Vollendung kommt zu seinem Wesen nichts Neues dazu. Diese Konzeption könnte damit zusammenhängen, daß Ptolemäus' Menschenbild — was den Pneumatiker betrifft — im ganzen etwas optimistischer als dasjenige Valentins und Herakleons ist; jedenfalls fehlt bei ihm die pessimistische Schilderung der Verlorenheit des Pneumatikers.[28] Formung bedeutet bei ihm nur, daß man seiner selbst als Pneumatiker bewußt wird. Mit der Pneumatologie ist seine Konzeption ansonsten nicht weiter verbunden.

4. Syzygie, Formung und Geist-Verbindung bei Theodot

Der Zustand des Erlöstseins hat für die Valentinianer die Struktur einer Syzygie. Der Grundgedanke geht mindestens auf Valentin zurück.[1] Wir sahen seine verschiedene Ausprägung bei Herakleon und Ptolemäus und wenden uns nun der Konzeption Theodots zu, soweit sie aus bestimmten Excerpta deutlich wird.[2] Über eine Bestätigung des bisher gewonnenen Bildes hinaus erhalten wir wichtige Einsichten in die valentinianische Pneumatologie.

[28] Bei Ptolemäus alteriert die Verstrickung ins Materielle das pneumatische Wesen nicht (I,6,2; p.125,25ff Vö.). Böse Geister erwähnt er nicht.

[1] Vgl. Clem Strom IV,90,2; p.287,30 — von Theodot in Exc 32,1 zitiert.

[2] Für unsere Belange kommen dabei folgende Stücke in Frage: Exc 35,1; p.118,11 nennt Theodots Namen, desgleichen das thematisch verwandte Stück Exc 22,7; p.114, 15. Mit Exc 35 bildet Exc 36 einen einheitlichen Gedankengang, und mit Exc 22 wiederum hängt Exc 21 zusammen: Es geht um die Engel-Mensch-Syzygie, um den Gedanken der Engeltaufe, zudem bringt Exc 21,1 den theodotianischen Begriff διαφέρον σπέρμα. Dieser begegnet auch in Exc 41. Exc 26 erwähnt Theodot. Die hier genannte Zusammenstellung Jesus-Ekklesia-Sophia taucht auch in Exc 17 auf. (Die Erwähnung des ὄνομα deckt sich weiterhin mit Exc 22,6.) Ausdrücklich von Theodot stammt Exc 32 (Syzygien-Theorie), das zu Exc 36 paßt und von einer anderen Seite her dessen theodotianische Herkunft bestätigt. Den Gedanken der Veränderung des Weiblichen ins Männliche (Exc 21) bringt auch Exc 79, und weil Exc 68 sich eng damit berührt, wird man jenes und dieses Stück Theodot zuschreiben können.

Zu diesem Ergebnis passen die Aufstellungen bei Casey, Excerpta S. 5—7 und Sagnard, Extraits (SC 23) S. 30—32, die Theodot noch weitere Stücke zuschreiben.

Daß der Valentinianer im unerlösten Zustand ein unvollkommenes Wesen darstellt, wird in Exc 21 und 22 plastisch beschrieben. Er ist gleichsam nur der Teil eines ursprünglichen Ganzen, weil zu ihm eigentlich ein Engel gehört. So muß der Schöpfungsbericht Gen 1,27 verstanden werden. Der wahre Mensch wurde männlich und weiblich geschaffen, in einer Syzygie — »nach dem Bilde Gottes« (Exc 21,1; p. 113,18f). Denn die Vollkommenheit der göttlichen Welt drückt sich nach Exc 32,1 in der Syzygienstruktur aus. Das Männliche ist τὸ ἀγγελικόν, das Weibliche das διαφέρον σπέρμα (p.113,20f).

»Diapheron sperma« kann als die Theodot eigentümliche Bezeichnung für das im Valentinianer angelegte Pneumatische gelten, wie sich aus Exc 26,1f; p.115,15f.19; 35,1; p.118,12 ergibt; sie findet sich auch Exc 21,1; p.113,23 und 41,1; p.119,17 (in 41,3; p.119,27 als »diaphoron sperma«). Theodot verbindet damit die beiden Bezeichnungen, welche Valentin offenbar verwandte (»diapheron pneuma« und »sperma«). Den Begriff »Pneuma« ersetzt er durchgängig durch den Begriff »Same«. »Unterschiedener« Same ist es, weil er nicht von dieser Welt stammt. Der Begriff findet sich nicht bei den anderen Valentinianern.

Im Gegensatz zum Weiblichen befindet sich das Männliche nicht im Menschen sondern als Engel außerhalb seiner. Die ursprüngliche Einheit mit ihm ging verloren[3], und das Ziel menschlichen Lebens ist es, sich mit ihm wieder zu vereinen und, in solcher Einheit emporgezogen, selber engelgleich zu werden (21,3; p.113,25f; 22,3; p.114,4). Dabei wird vorausgesetzt, wie Exc 68 und 79 zeigen, daß der Unerlöste (das »sperma diapheron« ohne Engel) »weiblich« ist. Das Sperma ist das Unvollkommene, jedoch auf Vollkommenheit hin Angelegte, es stammt — so wird man ergänzen können — auf dem Weg über den Fall der Sophia aus dem göttlichen Bereich; die ursprüngliche Einheit mit dem »Männlichen« bestand demnach nur in der Präexistenz im Pleroma. Dieser ideale Zustand wird nun wiederhergestellt (Exc 22,3; p. 114,4) durch das Kommen des Erlösers, in dessen Gefolge die Engel mitgesandt werden (21,3; p.113,25).

Stellt der im Pneumatiker befindliche Same die »klēsis« dar, so der Engel die »eklogē« (21,1; p.113,20f). Auch Theodot hat sich also mit dem Erwählungsproblem beschäftigt, doch gebraucht er die Begriffe anders als Herakleon und Ptolemäus. Was diese vor allem über das Psychische aussagen, betont Theodot für das Pneumatische: die Erlösungsbedürftigkeit und -fähigkeit. Der Aspekt des Prädestiniertseins wird vom Wesen des Pneumatischen abgetrennt. In seiner geschichtlichen Existenz ist es das Erlösungsbedürftige. Die ewige Erwählung inhäriert ihm nicht wesensmäßig, gehört aber dennoch — als sein für

[3] Das läßt sich aus dem Stichwort ἀποκατασταθέντες von Exc 22,3; p.114,4 schließen. Theodot äußert sich nicht direkt über den Verlust, setzt ihn aber voraus.

bestimmte Zeit außerhalb seiner existierendes Komplement — zu ihm.[4] Berufung und Erwählung korrespondieren miteinander, diese ist der himmlische Aspekt jener. Damit hat Theodot zwar auch den paulinischen Gedanken ontologisiert, bleibt ihm aber näher als die übrigen Valentinianer. Der Erlöste (der Erwählte) ist nicht einfach der Pneumatiker wie bei Ptolemäus, sondern der mit seinem Engel verbundene Pneumatiker.

Mit diesem Gedanken betont Theodot sowohl den Gnadencharakter der Erwählung als auch das Angewiesensein auf Erlösung stärker, als wir es bisher fanden. Der Gedanke, daß zum Heil die Wiedervereinigung mit dem im Gefolge des Soter kommenden Engel nötig ist, wehrt dem Mißverständnis, als wäre die Rettung für diese Valentinianer im wesentlichen eine Selbsterlösung. Die Excerpta bestätigen uns damit das, was wir in Herakleons Fragmenten angedeutet fanden.

Sie bestätigen auch die dort geäußerte Annahme, im valentinianischen Pneumatikerbegriff werde ein Stück weit der paulinische Gedanke der Gotteskindschaft aufgenommen. Nach Exc 41,1 gehören die »diapheronta spermata« nicht zur Schöpfung, sondern sind als »Kinder« auf eine eigene Art entstanden. Deswegen sind sie auch mit Jesus »verwandt« (41,2; p.119,19f) und seit Ewigkeit erwählt (p.119,22f). Die gedankliche Verbindung steht unausgesprochen im Hintergrund: Weil sie pneumatisch sind, sind sie erwählt und mit Jesus verwandt. Die Verbindung des Kindschaftsgedankens mit dem Bezug auf Jesus zeigt paulinischen Einfluß.

In der Vereinigung mit dem Engel kehrt der salvandus zu dem ursprünglichen Status zurück. Es handelt sich um eine reale Veränderung seines jetzigen Zustandes[5], auch wenn Exc 35,2; p.118,14 (vgl. 30,2) es bloß eine »Korrektur« nennt. Vom Standpunkt des Unerlösten aus gesehen gilt, daß er *mehr* wird, als er bisher war. Etwas Neues kommt hinzu. Doch dies ist eben das Ursprüngliche und immer schon Intendierte, was zu zeigen Theodot am Herzen liegt.[6] »Neuwerdung« bedeutet Wiederherstellung des Ursprünglichen. Neben Exc 21f kreisen

---

[4] Exc 41,2 scheint dem zu widersprechen, denn dort wird die Ekklesia als vor Grundlegung der Welt erwählt bezeichnet. Jedoch bezeichnet das nicht die Pneumatiker an sich, sondern die Gesamtheit der *erlösten* Pneumatiker, und diese befinden sich in dem der Präexistenz im Pleroma (von welcher Exc 41,2 spricht) entsprechenden Zustand. »Erwählt« sind also die präexistenten Pneumatiker; nach dem Eintritt in die geschichtliche Existenz (der »Teilung« also) bleibt der Aspekt der Erwählung an ihren Komplementen, den Engeln, hängen. Damit macht Theodot deutlich, wie sehr ihm daran liegt, das Erwähltsein nicht als *Wesens*merkmal des vorfindlichen Pneumatikers zu beschreiben.

[5] Exc 21,3; p.113,27 heißt es μετατίθεσθαι, in Exc 79; p.131,21 μετετέθη. Das erinnert wiederum an die Bestimmung des Psychischen in dem Ptolemäus nahestehenden Exzerpt 57 (μετάθεσις τοῦ ψυχικοῦ). So wird man unter dem veränderungsbedürftigen »Weiblichen« von Exc 21 den »unterschiedenen Samen« verstehen, sofern er mit dem Psychischen vereint und in eine geschichtliche Existenz geworfen ist.

[6] In diesen Rahmen paßt das Stichwort »Wiedergeburt« (Exc 25,2; nach Casey, Excerpta S. 5 und Sagnard, Extraits S. 31 theodotianisch).

vor allem Exc 35 und 36 um diesen Gedanken. Wie sehr die Engel zu den salvandi dazugehören, verrät der Ausdruck ἄγγελοι τοῦ διαφέροντος σπέρματος (35,1; p.118,12). Wie eng beide zusammengehören, verrät weiterhin Theodots Theorie, die Engel hätten ursprünglich eine undifferenzierte Einheit gebildet[7], seien aber bei der Taufe Jesu (als dessen Begleiter sie ja in die Welt kamen) »geteilt« worden[8], um sich mit den salvandi, welche aus einer ursprünglichen Einheit in Teilung verfallen sind, zu vereinen, damit diese im Eschaton/Pleroma für sich wieder eine Einheit und beide zusammen eine noch höhere Einheit bilden (Exc 36). Exc 22,2—4 interpretiert in diesem Sinne die Vikariatstaufe von 1.Kor 15,29 auf die Engel, die sich für die Pneumatiker taufen ließen.

Diese Theorie enthält ein vielschichtiges Gedankengut und läßt sich nicht leicht verstehen. Die salvandi, einzelne »spermata diapheronta«, waren einst eine Einheit, also *ein* Same oder — da man das »sperma diapheron« mit dem »pneumatikon« o. ä. identifizieren kann — *ein* Pneuma. Sie sind also heute als Pneumatiker *individualisiertes* Pneuma. Und darum wird die ursprüngliche »Einheit« ihres himmlischen Gegenübers ebenfalls differenziert — zu Engeln. Es steht zu vermuten, daß damit ausgesagt werden soll, das einheitliche soteriologische Pneuma habe sich um der Verbindung mit den einzelnen Pneumatikern willen individualisiert. Aus dem Heiligen Geist sind demnach die »Engel« geworden! Traditionsgeschichtlich gesehen bedeutet das, daß hier bei Theodot engelpneumatologische Vorstellungen sowie der Schutzengelgedanke[9] zum Zuge kommen, also jüdische bzw. judenchristliche Traditionen.

Warum sagt Theodot in diesem Zusammenhang »*deswegen* ließ Jesus sich taufen« (Exc 36,2), worin nach Exc 22,1 auch die Engel eingeschlossen sind, die zusammen mit ihm getauft wurden? Durch seine Taufe hat Jesus — zunächst nur für seine Person — den Heiligen Geist in die Welt gebracht, weil dieser sich mit ihm verband. Doch ist Jesus nach gemeinvalentinianischer Auffassung ja insofern Typ des salvandus, als das, was an ihm geschieht, sich auch am Pneumatiker vollzieht.[10] Auch für ihn gilt also die Geistverbindung in der Taufe, womit Theodot auf dem Boden der alten Geistchristologie steht. Nur wird dieser Geistbesitz bei dem Pneumatiker zur Gestalt des Engels, des Begleiters Christi.

Die Sache stellt sich nach Theodots Auffassung jedoch noch komplizierter dar. Mit Jesus verband sich bei der Taufe in Gestalt der Taube sein »Name«, der Träger der Erlösung (Exc 22,6), seine Gottheit also.[11] Deswegen ließen sich die Engel taufen,

---

[7] Textkorrektur mit Stählin (App. z. St. p.118) gegen Müller, Beiträge S. 203 A.9: εἷς ὄντες statt ἓν ὄντες — sie waren eine Gestalt, ein εἷς.

[8] Sagnard, Extraits (SC 23), S. 139 A.3 versteht die Stelle anders. Aber eine Anspielung auf die Teilung des ungeteilten Jordanwassers durch Jesu Taufe gibt im Gesamtzusammenhang keinen so guten Sinn.

[9] Zu ersteren vgl. oben S. 81f, zu letzterem Quispel, Ebenbild S. 11.16f.25f.

[10] Vgl. Exc 1.16.61 und den Imitatio-Gedanken in Exc 76,1.

[11] Nach Exc 26,1 ist der »Name« das Unsichtbare an Jesus, der »eingeborene Sohn«. (Die Sophia und »Kirche der unterschiedenen Samen« ist das Sichtbare, dem

um der Erlösungskraft, welche ihnen Gottheit verleiht, teilhaftig zu werden (ebd.). Als Begleiter des Jesus sind sie aufgenommen in die Einheit des Soter und werden damit Funktionäre im Erlösungsgeschehen. Denn während jener die universale λύρτωσις bringt, applizieren sie dem einzelnen die διόρθωσις (Exc 35,2), sind also nicht selber Erlösungsgestalten, wohl aber hineingenommen in den Vorgang der Erlösung — eben durch ihre »Taufe« (weil sie unablösbar zum Soter gehören).

Dafür, daß Theodot mit dem Engelbegriff den gemeinchristlichen Pneumagedanken interpretiert, gibt es nun noch einen deutlichen Beleg. In Exc 36,2 sagt er, die zur Einheit restituierten Pneumatiker »vermischten« sich mit den ebenfalls wieder eins gewordenen, ehedem zum Zweck der Heilsveranstaltung geteilten Engeln. In Exc 17,2; p.112,13 aber heißt es: »Pneuma vermischt sich also mit Pneuma.«[12] Das geht dem Zusammenhang nach auf die Verbindung Jesus — Ekklesia, gilt jedoch genauso von deren Individualisierungen, den Engeln und den Pneumatikern. Hier zeigt sich gemeinvalentinianisches Gedankengut.[13]

Das heißt: Unter dem Bilde der Syzygie von »Engel« und »Unterschiedenem Samen« hat Theodot die Konzeption dargestellt, daß sich in der Erlösung mit dem menschlichen Pneuma der Heilige Geist, welcher durch die Sendung des Soter in die Welt kommt, verbindet. Nur konnte er das offenbar so nicht formulieren, weil sich ihm der theologische Sachverhalt komplizierter darstellte und weil ihm andere Denktraditionen hinzukamen. Ursprünglich waren Mensch und göttlicher Geist eine Einheit (im Bilde: eine männlich-weibliche Syzygie). Das weibliche Pneuma spaltete sich aber auf in »diapheronta spermata«. Um dieses in den Pneumatikern individualisierte, in die Welt geratene und deshalb erlösungsbedürftige Pneuma[14] wieder zurückzuführen, differenzierte sich die andere »Hälfte« der ursprünglichen Einheit ebenfalls, und zwar zu »Engeln«. Das ist der soteriologische Geist als Komplement des anthropologischen. Beide verbinden sich im Erlösungsgeschehen und gelangen ins Pleroma: Die Vollkommenheit des Menschen

---

er sich durch die Annahme des Fleisches verbunden hat. Denn im »Fleisch« steckt ja der pneumatische Same. Die Vorstellung von der Pneumatiker-Kirche als Leib Christi begegnet hier ganz massiv.) »Name« bezeichnet für die Valentinianer — in Aufnahme jüdischer Tradition — das Pleroma und Gottes Wesen; vgl. Müller, Beiträge S. 181 und Sagnard, Gnose S. 558f.

[12] 17,1 stammt von Theodot, desgleichen 17,2. Clemens' Bemerkungen beginnen erst in 17,3 (gegen Casey, Excerpta S. 5; Sagnard, Extraits S. 91).

[13] Vgl. die wörtliche Parallele im Philippusevangelium, Spruch 113 (126,29). In dieser »Vermischung« mit dem Geist bilden die Pneumatiker das ab, was der präexistente Jesus nach Exc 32,3 bei seiner Rückkehr ins Pleroma tat: Er vermischte sich mit dem Parakleten. Der Gedanke der »Vermischung« mit dem Syzygos taucht auch bei Herakleon (Fr. 18; p.72,10f Vö.) auf.

[14] Exc 22,2 bezeichnet das Pneumatische gar als »tot«, weil es in die Welt geriet (οἱ νεκρωθέντες τῇ συστάσει ταύτῃ). »Am Leben geblieben« aber ist sein himmlisches Komplement.

besteht in der Rückkehr zur Einheit des göttlichen Geistes. Hineingestellt wird das Ganze in das Drama der Sophia und das Erlösungswerk des Jesus-Soter, beide ebenfalls göttliches Pneuma, beide unter anderem auch »corporate personality«.

Die Syzygoi sind die Trabanten des Erlösers (Exc 35) — bei Ptolemäus kommt das besonders deutlich zum Ausdruck — und stellen darum auch von dieser Seite her eine Individualisierung dar. Sie sind Christus, sofern er sich mit jedem einzelnen verbindet.[15] Da sie aber zugleich der individualisierte Heilige Geist sind, wird in ihrer Verknüpfung mit der Person des Soter das aufgenommen, was etwa die paulinische Pneumatologie deutlich herausstreicht: Die Einung mit dem göttlichen Geist kann vom Kommen Christi nicht abgetrennt werden, ist nichts Zweites neben der Verbindung mit ihm, nur ein anderer Aspekt derselben Sache. Wie bei Paulus, so können auch bei den Valentinianern Christus und der Heilige Geist ineinanderfließen, und das entspricht — wenn man z. B. auf Ignatius sieht — einem relativ frühen Stadium der Geistchristologie. Der Syzygiengedanke stellt dabei eine Uminterpretation der Vorstellung, daß Christus bzw. der Geist *im* Christen ist, dar. Für die Gesamtheit der Pneumatiker (die »Kirche«), repräsentiert durch die Sophia, gilt die Verbindung mit Christus, für die einzelnen die Verbindung mit dem individualisierten Geist (Exc 17,1; Iren. h.I,7,1).

Da die valentinianische Anthropologie ebenso wie die Soteriologie durch den Syzygiengedanken entscheidend geprägt wird, in diesem sich aber eine bestimmte Pneumatologie ausdrückt, liegt somit die fundamentale Bedeutung der Vorstellung vom Heiligen Geist für Theodots Theologie am Tage.

Die Wiedervereinigung des salvandus mit seinem Engel ist, wie Exc 22,5 zeigt, im Kreise Theodots in der kultischen Handauflegung symbolisch dargestellt worden, d. h. im Rahmen der Taufe[16] — formal also durch nichts von der gemeinchristlichen Theorie und Praxis unterschieden. Die Handauflegung dient »zur engelhaften Erlösung« (p.114,9), stellt hinein in den Wirkungsbereich des »Namens«, der auf Jesus niederkam (der erlösenden Gottheit). Taufe ist demnach Verbindung mit Christus und — weil die Engel seine Begleiter sind — deswegen auch Einung mit dem Geist. Daß es gerade die Handauflegung ist, welche diese Wirkung hervorruft, bestätigt von einer anderen Seite her unser Ergebnis, daß die Verbindung mit dem Engel eine Interpretation der Geistmitteilung darstellt. Denn nach alter christlicher Anschauung wird ja durch die Handauflegung der Geist vermittelt.

[15] Vgl. Sagnard, Gnose S. 491 u. ö.; Schweizer, Sieben Geister S. 511f.
[16] Vgl. Ysebaert, Terminology S. 342.374f.

Welche Bedeutung die Taufe für diese Valentinianer hatte, erhellt aus Exc 76—86 (wo allerdings nicht klar bestimmt werden kann, was valentinianisch und was clementinisch ist).[17] Diese Stellen müssen auf dem Hintergrund des pessimistischen Menschenbildes von Exc 69ff gesehen werden, wonach der Mensch beherrscht wird von der Heimarmene, schlechten Mächten außerhalb seiner und bösen Geistern in ihm. Er hat keine Anlage, die sich dieser Tyrannei entziehen könnte, vielmehr ist er als ganzer »ein schwaches Wesen, leicht geneigt zum Schlechten« (Exc 73,3; p.130,13f). Das entspricht der Denkweise Valentins und Herakleons. Erst Christus bringt die Erlösung, die hier als Befreiung von den Mächten verstanden wird (Exc 72.74) und als solche eine reale Veränderung des Menschen bewirkt (vgl. das Stichwort μεταθῇ Exc 74,2; p.130,21). Angeeignet wird sie nach Exc 76—81 in der Taufe, die als der Ort der Wiedergeburt der natürlichen Geburt entgegengesetzt wird. Stellt diese in den Einflußbereich böser Mächte, so jene in den der göttlichen Macht (Exc 76,4), welche in 76,3 mit der traditionellen Taufformel als »Vater, Sohn und Heiliger Geist« umschrieben wird. Die in der Taufe erfolgende »Versiegelung« durch Vater, Sohn und Geist macht den Menschen unangreifbar für die bisher in ihm herrschenden Kräfte (Exc 80,3).[18] Oder wie Exc 81,3 in einer für unsere pneumatologische Fragestellung interessanten Bemerkung meint: Wie das »körperliche Pneuma« (der Wind) das natürliche Feuer anfacht, welches körperliche Dinge verzehrt, so herrscht »der uns von oben gegebene Geist« über die bösen Kräfte. Das heißt, wenn man die Bildrede fortführen will: Der Heilige Geist trägt dazu bei, die bösen Geister im Menschen zu »verzehren« (eine Vorstellung, die sich mit Herakleons Fr. 13 deckt). Diese Geistgabe gehört nach 71,2 in den Rahmen der Taufe, und nach 82,2 wird jene Wirkung als »Heiligung« gekennzeichnet.

Wir finden hier also die traditionellen christlichen Anschauungen des 2. Jh.s: Taufe als Wiedergeburt, als Versiegelung, als Bad in Wasser und Geist[19], als Geistverleihung sowie Vertreibung der Dämonen in ihr. Ein speziell paulinischer Ton kommt in Exc 77 hinein: Die Taufe ist der Tod des bisherigen Menschen. Gnostisch ist Exc 78: Die Taufe allein (als sakramentaler Akt) bewirkt diese Befreiung nicht, sondern

[17] Die Nähe zu entsprechenden Aussagen des Philippusevangeliums (vgl. S. 178) legt es nahe, hier valentinianisches Gut zu sehen — doch Clemens' Ansichten unterscheiden sich davon ja gar nicht wesentlich.

[18] Nach Exc 80,3 wird der Mensch in der Versiegelung durch Vater, Sohn und Geist befreit von »der im Verderben bestehenden Trias«. Das erinnert an die Vorstellung der satanischen Trinität bei Origenes (vgl. S. 111 A.33).

[19] So Exc 81,2, wobei die Geisttaufe die eigentliche ist. Wie Wasser das Feuer auslöscht, so schützt die Geistgabe vor dem »intelligiblen Feuer«, d.h. (nach 81,1) vor den bösen Geistern. 81,2 sagt also dasselbe wie 81,3.

auch die im Zusammenhang mit ihr statthabende Erkenntnis. Und typisch valentinianisch ist die Ansicht, solche Befreiung und Veränderung des Menschen, solch ein Schritt von der Geburt zur Wiedergeburt sei ein »Geformtwerden« des Menschen. Wenn in Exc 79 die Formung (die Verbindung mit dem Engel) in den Zusammenhang der Taufe gestellt ist und Exc 81,3 dabei den Heiligen Geist erwähnt, Exc 22 aber die Syzygie mit dem *Engel* an die Taufe bindet, haben wir damit einen weiteren Beleg für die Identität »Heiliger Geist — Engel«.

Anklänge an die gemeinchristlich-biblische Pneumatologie verraten auch Exc 3 und 24, die zwar nicht mit Gewißheit, aber doch mit Wahrscheinlichkeit auf Theodot zurückzuführen sind.[20] Sie fügen sich unserer bisherigen Interpretation ein. Nach Exc 24,1 wurde der Geist, welcher im alten Bund nur in den Propheten wirkte, »auf alle in der Kirche ausgegossen« (p.115,4f).[21] Das ist gut urchristlich und paßt zu der oben eruierten »Engel-Pneumatologie«, denn mit *jedem* Geretteten verbindet sich ja ein Engel, der Heilige Geist. Exc 3 zufolge hat der Erlöser nach seiner Auferstehung den Aposteln — als Typen der salvandi — den Geist eingeblasen (vgl. Joh 20,22), damit den »Staub« (vgl. Gen 2,7) weggeblasen sowie den »Funken« angezündet und lebendiggemacht.

Dieser Gedanke läßt sich mit der eben herausgestellten Bindung der Pneumatologie an die Taufe (sowohl diejenige Jesu als auch die der salvandi) vereinen, wenn man die Aussagen anderer Valentinianer hinzuzieht. Mit dem ἐζωπύρει von Exc 3,2 wird so etwas wie »Auferstehung« umschrieben; dieser Ausdruck begegnet aber in Exc 22 im Anschluß an 1.Kor 15,29 und vor allem in 22,3 als Bezeichnung für die im Zusammenhang der »Taufe« erfolgende Einigung mit dem Engel.[22] Nach den bei Hipp. Ref. VI,35,6 zitierten westlichen Valentinianern ist Jesu »Auferstehung« in der Taufe geschehen:[23] Dort kam der Geist auf ihn herab und erweckte seinen psychischen Menschen von den Toten. (Die Geistausstattung nahm demnach das Resultat der Auferstehung bereits vorweg — ein Gedanke, welcher der alten Geistchristologie inhäriert und z. B. auch in Melitos Passahomilie § 66, Z. 471f begegnet.) Dieses Geschehen wird durch das »Zitat« von Rö 8,11 im Blick auf die salvandi verallgemeinert, wobei der Eindruck entsteht, ὁ ἐγείρας meine den Geist. Das alles

---

[20] So jedenfalls Casey, Excerpta S. 5f und Sagnard, Extraits S. 52 (der Exc 1 Theodot zuspricht und S. 58 Exc 1—3 für zusammengehörig erklärt). Die Terminologie differiert allerdings gegenüber derjenigen in den sicher theodotianischen Exzerpten.

[21] Bei Iren h.I,7,3; p.119,11f Vö. ist dieser prophetische Geist uminterpretiert in den peumatischen Samen der Achamoth (den natürlich alle Pneumatiker mit den Propheten gemeinsam haben). In Exc 24 liegt es anders. — Mit Ekklesia wird hier wohl die Schar der Pneumatiker gemeint sein (auch wenn, wie Müller, Beiträge S. 200ff betont, die Valentinianer die Großkirche von dieser nicht prinzipiell trennten). Zu 24,1b ist Exc 76,2 zu vergleichen.

[22] Letztere gehört in den Vorgang des Zur-Gnosis-Kommens hinein. Diese Erkenntnis nennt der Rheginosbrief »pneumatische Auferstehung« (ed. Malinine-Puech-Quispel-Till, Zürich-Stuttgart 1963, p.45,36ff.49,22ff); dazu vgl. Kretschmar, Auferstehung S. 124—127.

[23] Das wird auch in PhEv 21 (östliche Valentinianer) vorausgesetzt.

entspricht Exc 3, vor allem hinsichtlich der Ausdrucksweise.[24] Durch den Geist wird das Choische abgetan und das Psychische lebendiggemacht.

Eine Parallele zu der Verallgemeinerung des bei Jesu Taufe Geschehenen auf die Pneumatiker bei Hipp. Ref. VI,35,6 besteht auch in Exc 22: die erlösende Herabkunft des »Namens« auf Jesus schließt die Engel, und damit die Pneumatiker, ein. Diese Übereinstimmung zwischen Exc 3 und 22 bestätigt noch einmal, von einer anderen Seite her, daß mit den dort genannten Engeln das gemeint ist, was die großkirchliche Tradition (und teilweise Theodot selber) »Heiligen Geist« nennt.

Die Geistverleihung hebt nach Exc 3 die Bindung an das Materielle auf und bringt das Pneumatische im Menschen zur Geltung. Sie führt ihn also zu seiner »Eigentlichkeit«. Diesem Gedanken haben sowohl Theodot als auch Herakleon mit demjenigen der Syzygie plastischen Ausdruck verliehen. Ihr Reden vom Engel bzw. Syzygos stellt eine Interpretation der Pneumatologie dar, weswegen die expliziten Erwähnungen des Heiligen Geistes in Exc 3 und 24 (vgl. 81,3) sowie bei Herakleon Fr. 13 keine isolierten Reminiszenzen an großkirchliche Tradition, sondern Hinweise auf ein Strukturelement ihrer Theologie sind. Der Syzygos erfüllt die Funktion der Gnosisvermittlung und Formung. Sofern es dabei auch um Reinigung vom Materiellen geht (vgl. zu Exc 3 auch 81 und 82,2), wird der Pneumagedanke explizit verwendet.

Theodot zieht in diesem Zusammenhang den für die Valentinianer so wichtigen Morphosis-Gedanken in einer ihm eigentümlichen Weise heran. Solange der Pneumatiker als Unerlöster für sich existiert, ist er »ungeformt«, denn seine eigentliche Gestalt ist ja die ursprüngliche Einheit mit dem Engel. Eine μόρφωσις κατ' οὐσίαν erwähnen die Excerpta nicht, und das wohl kaum ohne Grund. Denn der unerlöste Pneumatiker ist für Theodot im Grunde gar kein Pneumatiker, weil das Pneumatische in ihm ohne den Syzygos nur »die Hälfte wert« ist. »Geformt« wird er erst im Erlösungsgeschehen durch den Soter, näherhin durch die Vereinigung mit seiner »himmlischen Hälfte«. Und das ist nicht bloß eine μόρφωσις κατὰ γνῶσιν wie bei Ptolemäus, welche nur zum Bewußtsein erhebt, daß man eigentlich immer schon Pneumatiker war, sondern eine wirkliche Umformung seines Wesens.

Das »diapheron sperma« ist weiblich (Exc 21) bzw. nur »Kind des Weiblichen« (Exc 68; 79), d. h. der Sophia (Exc 67). Als solches ist es ἀμόρφωτον (p.131,20; p.129,12), eine bloße *Anlage* auf Vollkommenheit hin. Aktualisiert wird diese Potentialität durch die Formung. Die ist das Werk Christi und macht die Pneumatiker zu »Kindern des Mannes« (Exc 68) bzw. »verwandelt« sie in einen »Mann und Sohn

[24] Nur der »Funke« bzw. das Pneumatische fehlt bei Hippolyt, doch paßt das ja zu der Christologie der dort zitierten Valentinianer, derzufolge Jesus vor der Geistausstattung psychisch war.

des Bräutigams« (Exc 79).[25] *Verwandlung* bedeutet die Formung, weil sie die Vereinigung mit dem männlichen Engel und damit eine neue Wesensgestalt bringt. So wird aus dem σπέρμα ἀμόρφωτον das σπέρμα μορφωθέν, d. h. erst dadurch kommt zum Tragen, daß der Gerettete immer schon pneumatischer Same war. Darin liegt die Zurechtbringung und Überbietung der Schöpfung: Der Erlöste ist mehr als ein »Mensch« (= Kind des Weiblichen, Exc 68).

Auf die erlösende Formung spielt auch Exc 41,3f an, das dem Gedanken nach Exc 3 nahesteht. Die pneumatische Anlage (der »Same«) bedeutet Verwandtschaft mit dem »Licht« Jesus. Sie kommt zur Geltung in der Erlösung, welche der Soter bringt, indem er die salvandi auffordert, ihr Licht leuchten zu lassen (Mt 5,16). Diese typisch gnostische Art der »Erleuchtung« ist die Formung des »diapheron sperma« — Bewußtwerdung des Pneumatischen wie bei Ptolemäus und Herakleon. Das Mt 5,16-Zitat findet sich nun auch in Exc 3, wo die Erweckung des »Funkens« mit der Geistmitteilung zusammensteht.[26] Demnach sind Zur-Gnosis-Kommen, Verbindung mit dem Engel und Geistmitteilung ein Vorgang.

Sofern der vorherige Zustand durch Unkenntnis bestimmt war, wird mit dem Kommen des Soter und seiner Engel die Gnosis gebracht und dadurch die ἀμορφία (welche nach Exc 31,4 mit der ἀγνωσία identisch ist) beseitigt.[27] Das entspricht dem valentinianischen Grundgedanken, wonach Beseitigung der Unwissenheit zugleich das Ende der Welt, die ja aus dem Irren entstanden ist, und alles Welthaften bedeutet.[28] Nur wird dieser Gedanke hier positiv gewendet: Solche Aufhebung bedeutet die Gewinnung der eigentlichen »morphē«. Sie ist Geist-Werdung[29], und »Geist« bildet für die Valentinianer den Gegenbegriff zu »Welt«.

Zusammenfassung: Wie bei Herakleon sind bei Theodot das Zur-Gnosis-Kommen und die Verbindung mit dem Syzygos identisch. Sie umschreiben den Vorgang der erlösenden Formung. Aber anders als bei Herakleon und Ptolemäus spielt die pneumatische Anlage als »morphosis kat' usian« bei ihm keine wesentliche Rolle. Sie alleine ist noch »amorphia«. *Die* Formung findet in der erlösenden Wiedervereinigung mit dem Syzygos-Geist statt, welche zugleich eine Wesensveränderung

---

[25] Hier klingt wieder die Frage der Gotteskindschaft an.

[26] Da diese an die Taufe gebunden ist (vgl. S. 177), dürfte auch das ἐφωτίσθη in Exc 41,4 auf die Taufe hinweisen (so Sagnard, Extraits S. 149 A.2).

[27] Vgl. Quispel, Conception S. 278. — Nach Casey, Excerpta S. 5 ist Exc 31 theodotianisch (vgl. Sagnard, Extraits S. 127 A.3; S. 129 A.3).

[28] Vgl. Jonas, Gnosis Bd. 1, S. 374f; Kretschmar, Art. Valentin Sp. 1225.

[29] Exc 21,3 und 22,3 (vgl. S. 173) beschreiben das als ein »Engelgleich-Werden«. Einen Zusammenhang von Verbindung mit dem Geist (Geist-Werdung) und Engelgleichheit fanden wir auch bei Clemens (vgl. S. 72).

impliziert. (Letzteres berührt sich wiederum mit Herakleon.) Unter »Formung« versteht Theodot demnach die *Um*formung des Menschen in seiner geschichtlichen Existenz, denn der ideale Mensch ist ja der »mann-weibliche«, der Mensch in der Geist-Einheit, in der *Wieder*vereinigung seines Geistes mit dem Gottesgeist. Darin besteht die Vollkommenheit, daß diese beiden in der irdischen Existenz getrennten »Hälften« der ursprünglichen Geist-Einheit sich zusammenfügen. Dies Ideal wird in der Umformung erreicht, und so ist die Erlösung die Morphosis des Ursprünglichen. Der erlösungsbedürftige, gottentstammte Geist-Mensch wird durch den soteriologischen Gottesgeist »in Ordnung gebracht«, und zwar im Rahmen des umfassenden, an die Person des Soter gebundenen Erlösungsgeschehens, genauer: in der Taufe. Damit berührt sich Theodots pneumatologische Konzeption in auffälliger Weise mit derjenigen des Clemens. Den Syzygiengedanken verwendet er zur plastischen Interpretation pneumatologischer Gedanken: Im Vorgang der Wahrheitserkenntnis begegnen sich menschlicher und göttlicher Geist.

5. Heil als Wiedervereinigung mit dem Gottesgeist im Philippusevangelium

In den syrischen Raum führt uns das gnostische Evangelium nach Philippus (PhEv) aus Codex II von Nag Hamadi.[1] Sein Zusammenhang mit dem valentinianischen Gnostizismus wird allgemein anerkannt, umstritten ist die Frage, ob man es als Abhandlung oder als Kompilation unzusammenhängender Sprüche ansehen müsse und inwieweit man es als Dokument einer einheitlichen Theologie betrachten dürfe.[2] Die Lösung wird wohl dahingehend lauten können, daß es zwar

---

[1] Zählung nach Krause-Labib, Drei Versionen S. 13ff. — Der Text ist stellenweise recht schadhaft, eine Ausgabe nach dem Original noch immer nicht vorhanden. Es wird hier folgende Textgestaltung zugrundegelegt: 1. Tills Ausgabe, zu welcher die Verbesserungen von Krause (Rezension der Till'schen Edition in ZKG 75, 1964, S. 168—182) hinzukommen. 2. Die Tills und Krauses Ergebnisse berücksichtigende partielle Neufassung der Übersetzung von Schenke in ThLZ 90, 1965, Sp. 327—332. 3. Ménards Edition (zu der Schenkes kritische Rezension in ThLZ 94, 1969, Sp. 430 bis 433 verglichen wird).

Zitiert wird nach der üblichen »Spruch«-Einteilung Schenkes (zuerst in ThLZ 84, 1959, Sp. 1—26 und Koptisch-gnostische Schriften S. 33—65) und den Seiten der Fotoausgabe Labibs, also in der von Schenke, Till und Ménard gegebenen Weise.

[2] Ménard nimmt es als einheitliche Komposition und eruiert eine valentinianische Theologie *des* PhEv, Schenke dagegen vertritt nach wie vor die Meinung, es sei ein Florilegium, dessen Theologie darzustellen keinen Sinn habe (vgl. ThLZ 94, 1969, Sp. 431).

aus einzelnen Stücken (zum Teil verschiedener Art) gewachsen ist, aber doch — trotz mehrfacher Bearbeitung — einen ziemlich einheitlichen Charakter aufweist.[3] Das Verhältnis von Tradition und Redaktion stellt sich hier ähnlich dar wie bei den synoptischen Evangelien, auch wenn das Philippusevangelium kein Evangelium im üblichen Sinne ist.

Uns soll es auf bestimmte »Schichten« ankommen, auf Aussagen, die für unsere Fragestellung wichtig sind, wobei von der Frage nach dem Charakter der Endfassung abgesehen wird. Die Interpretation setzt bei den einzelnen Einheiten an und versucht, sie so weit wie möglich aus sich heraus verständlich zu machen. Es geht uns also nicht um *die* Pneumatologie *des* PhEv, sondern um eine dort geäußerte, sofern sie sich als ziemlich einheitlich herausstellt. Der kompilatorische Charakter der Schrift läßt auf Schichten bzw. Spruchеinheiten schließen, die teils nach-, teils nebeneinander entstanden sein werden. In seiner heutigen Gestalt wird man ja das PhEv — auch wenn genaue Handhaben fehlen — ziemlich spät ansetzen müssen, und als Dokument des späteren Valentinianismus[4] ist es für unseren Zweck von untergeordnetem Interesse. Aber sofern es eindeutig ältere valentinianische und vorvalentinianische Traditionen verarbeitet und mit großer Wahrscheinlichkeit in den syrischen Raum (wohl nach Antiochia) gehört[5], hat es für uns Bedeutung. Dabei lassen sich allerdings die valentinianischen und die vorvalentinianischen Stücke nicht immer sauber voneinander trennen. Es scheint überdies, daß bestimmte Stücke auf ein jüdisch beeinflußtes Christentum zurückgehen.[6] Zwei Umstände machen es für uns besonders interessant: die Berührungen bestimmter pneumatologischer Aussagen mit Theodot sowie die auffällige Parallelität ihrer Grundstruktur mit Tatians Geistlehre.

Der Gedanke der Syzygie ist — in einzelnen Stücken verschieden ausgeprägt — eines der Hauptthemen des PhEv. Auf ihn kommt es uns im folgenden vor allem an. Nach PhEv 22; 104,25f stellt die Seele eine

---

[3] Vgl. dazu Rudolph, Gnosis S. 153f.

[4] Wilson, Gospel S. 23; Ménard, Evangile (1967), S. 34 (3. Jh. als terminus a quo); vgl. die Arbeitshypothese Rudolphs, Gnosis S. 154.

[5] Vgl. Rudolph, Gnosis S. 154f; Ménard, Evangelium S. 51 und Le milieu syriaque de l'évangile selon Thomas et de l'évangile selon Philippe, RevSR 42, 1968 (S. 261 bis 266), S. 262f; E. Segelberg, The Antiochene Background of the Gospel of Philip, in: Extrait du Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 18, Kairo 1966, S. 205—223.

[6] PhEv 6 spricht von christianisierten Juden; vgl. E. Haenchen, Neutestamentliche und gnostische Evangelien, in: Christentum und Gnosis, BZNW 37, 1969 (S. 19—45), S. 41 und die Deutung von W. Cramer (in: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, hg. v. K. H. Rengstorf und S. v. Kortzfleisch, Bd. 1, Stuttgart 1968, S. 189), wonach PhEv 6 auf ehemals gnostische Juden zu beziehen sei, die vorher nur die Sophia kannten und sich zum gnostischen Christentum (Kenntnis des Soter) bekehrten. Vgl. auch Wilson, Gospel S. 24.

»wertvolle Sache« dar, die in den Leib geraten ist.[7] Diese Leiblichkeit und die Situation in der Welt setzen sie den Angriffen der unreinen Geister aus, welche sie immer mehr im Welthaften festhalten wollen (PhEv 61; 113,12ff.36f).[8] Rettung aus solcher Lage verschafft ihr nur die Verbindung mit dem Heiligen Geist, welche sie unempfänglich für die Vereinigung mit den Dämonen macht (114,2f). In PhEv 61 wird mit wünschenswerter Klarheit ausgesprochen, daß es bei dieser Geistverbindung um den Gedanken der Syzygie geht. Solange der Mensch »allein« ist, kann er von bösen Mächten angegriffen werden; vereinigt er sich aber mit dem »Engel« zu einer männlich-weiblichen Einheit, dann ist er dem Zugriff der Welt entzogen (113,12—30). Engel und Heiliger Geist sind — der heutigen Form des Paragraphen nach[9] — gleichzusetzen. 113,24 nennt das »Engel«, was 114,2 »Heiligen Geist« nennt. Es sei dahingestellt, welcher Begriff ursprünglich hier stand; jedenfalls gilt die Verbindung nicht als etwas immer schon Vorgegebenes, sondern tritt erst im Vorgang der Erlösung ein.

Die positive Beurteilung der Seele von PhEv 22 fällt auf. Es handelt sich dabei ja nicht um das Pneuma oder den Samen im valentinianischen Verständnis. Wir stoßen hier wohl auf ein nichtvalentinianisches anthropologisches Schema. In diesem Zusammenhang ist PhEv 80 wichtig, wonach die Seele Adams aus einem »Hauch« entstand (118,23). Der Bezug auf Gen 2,7 ist deutlich. Dazu paßt die Auslegung derselben Stelle in PhEv 83: »Adam entstand aus zwei Jungfrauen: aus dem Geist und aus der jungfräulichen Erde« (119,16ff). Der Bezug auf χοῦς und πνεῦμα (bzw. πνοή) ergibt eine dichotomische Anthropologie. Nun gehört aber nach PhEv 80 zur Seele ursprünglich der Geist als ihr Syzygos (118,23f). Dieser Geist wird als Adams »Mutter« bezeichnet[10], was sich mit PhEv 83 berührt. Pneuma ist das, wovon er eigentlich abstammt.

Es fließen hier offenbar zwei verschiedene Auslegungen von Gen 2,7 zusammen: Konstituierung der Seele durch den »Hauch« bzw. das Pneuma, Vermittlung des Pneuma-Syzygos durch ebendenselben Akt.[11]

---

[7] PhEv 48 sagt Ähnliches. Die »Perle« dort wäre dann mit der Seele gleichzusetzen.

[8] Man beachte die Nähe zum Menschenbild Valentins (Fr. 2) und Herakleons (Fr. 13) sowie Theodots (Exc 69ff).

[9] Die Frage, ob das PhEv aus »Sprüchen« besteht, ist umstritten. Ich nenne daher die eingebürgerten Einheiten im Anschluß an Schenke, ThLZ 90, 1965, Sp. 325 auch »Paragraphen«.

[10] So Tills und Schenkes neuere Übersetzung. Die andere mögliche Übersetzung bringt Ménard, Evangile (1967) S. 85: »Celui qui le (sc. das Pneuma) lui donna est sa Mère.« Das rückt den Text näher an valentinianische Auffassungen heran. Jedoch geht es hier wohl eher um den Gedanken der ursprünglichen Einheit des Menschen mit seiner göttlichen »Mutter«.

[11] Die Vorstellung von der Entstehung der Seele aus dem Hauch Gen 2,7 klingt auch in PhEv 51 an: Die »Glasgefäße« entstanden aus dem Pneuma, die »Tongefäße«

Diese Vorstellung entspricht der bei den Valentinianern gefundenen, nach welcher im Hauch des Demiurgen Psychisches *und* Pneumatisches vermittelt wird. Nur verlautet hier von einem Demiurgen nichts, und eine Abwertung der Seele wird nicht intendiert, sie rückt vielmehr in die Nähe des Pneuma. Das heißt aber, daß wir uns mit PhEv 80 in einem vorvalentinianischen Stadium befinden. Valentinianer konnten dann bequem diese Aussage übernehmen, sie brauchten sie nur in der Art umzuinterpretieren, wie sie es mit den Iren h.I,5,5 und Exc 50—53 zugrundeliegenden Quellen (dazu s. S. 267) getan haben. Die Identifikation von Adams Pneuma mit der Mutter ist so ebenfalls nicht valentinianisch, wenngleich es nicht schwerfallen konnte, dies im valentinianischen Sinne auf den Samen der Sophia zu deuten.

Der ursprüngliche Mensch geht in seinem höheren Teil aus einem weiblichen göttlichen Wesen, hier »Geist« genannt, hervor. Die Idee eines weiblichen Gottesgeistes, die sich auch sonst im Valentinianismus findet, ist im PhEv besonders klar ausgeprägt (vgl. neben PhEv 83 vor allem 17 und die Syzygie Christus-Geist in 26; 106,12f). Wir befinden uns damit im Umkreis palästinensisch-syrischen Denkens. Die Seele-Geist-Syzygie heißt in 118,29 »geistige Verbindung«, welche zum Gegenstand des Neides der »Mächte« wird. Der Gedanke 118,26ff läßt sich nur schwer erkennen, weil der Text sehr verdorben ist.[12] Erkennen kann man den Begriff »trennen« in Z. 29[13], bezogen wird er auf die geistige Verbindung. Dem Neid der Mächte geht die Bemerkung voraus, daß Adam Worte sprach, die erhabener waren als sie. Anscheinend haben sie daraufhin die geistige Verbindung getrennt. Die Nähe zu Valentin (Fr. 1) und zum Apokryphon Johannis (BG 52,11—17) fällt auf, doch ist es keine genaue Parallele. Wenn in PhEv 80 vorvalentinianisches Gedankengut begegnet, dann auf jeden Fall bereits gnostisches.

Durch ein Eingreifen böser Mächte hat der Mensch demnach seine ursprüngliche Verbindung mit dem Geist verloren. Daher ist in der Gegenwart seine Seele angreifbar und in die Materie verstrickt.[14] Es scheint so, als enthielte der Schluß der Einheit PhEv 80 einen Ausblick auf ihre Erlösungsmöglichkeit.[15] Darauf deutet jedenfalls der Hinweis

---

nicht. Nur befinden wir uns hier in einem anderen Denkhorizont als bei PhEv 80, wenn hier gemeint ist, daß der aus Pneuma entstandene Mensch gerettet wird, sofern das Pneuma nicht vergeht, daß aber der choische Mensch mit dem Tode vergeht.

[12] Gegenüber Till ist der von Schenke verbesserte Text (ThLZ 90, 1965, Sp. 330) zu bevorzugen, soweit er nicht ziemlich gewagte Rekonstruktionen (wie in Z. 25f und Z. 30—33) bringt, von denen hier kein Gebrauch gemacht wird.

[13] Vgl. Krause in ZKG 75, 1964, S. 177.

[14] Man kann den Hinweis auf seine zweite »Mutter« in § 83, den χοῦς von Gen 2,7, in diesem Sinne verstehen. (Jedoch schlägt hier mit dem Stichwort vom »Fehltritt« in 119,20 eine andere Konzeption hinein.)

[15] Z. 30—33 lassen sich nicht mehr rekonstruieren.

auf das »Brautgemach«.[16] Und darauf deutet ferner der Zusammenhang mit dem Folgenden (118,34—119,3), das durchaus ursprünglich mit PhEv 80 eine Einheit gebildet haben kann. Dann stünde am Schluß der Hinweis auf Christus als Repräsentanten des zu erlösenden Menschen[17], der Hinweis auf die Wiedergeburt, wo die ursprüngliche Geist-Verbindung wiederhergestellt würde. So verstanden bildet PhEv 80+81 eine Sentenz, die in nuce das ganze Drama des Menschen, einen Abriß von der Schöpfung bis zur Erlösung enthält.

Bestätigt wird eine solche Interpretation vor allem durch PhEv 74. Danach wird der Mensch geboren (bzw. gezeugt) durch den Geist, wiedergeboren durch Christus, beidemale aber mit dem Geist gesalbt.[18] »Als wir gezeugt worden waren, wurden wir vereinigt« (117,4—8). Wir haben da dieselbe Doppelung wie in PhEv 80: Der Mensch bzw. seine Seele (das Ich) wurde vom Geist hervorgebracht und gleichzeitig mit ihm vereinigt, was mit dem Bild der Salbung ausgedrückt wird. Deutlicher aber als heute in PhEv 80 erkennbar, werden die Vorgänge in Schöpfung und Erlösung genau parallelisiert. Am sinnvollsten läßt sich dann eine Geistsalbung in der Erlösung so verstehen, daß sie einen Verlust des Ursprünglichen rückgängig macht. Wiedergeburt und Geistverleihung hängen zusammen. Letztere ist dabei an erstere, d. h. an das Werk Christi gebunden. Und aufgrund der Parallelität zu PhEv 80 wird man sie als *Syzygie* von Geist und Seele verstehen können.[19]

Die Verbindung zu PhEv 61 macht deutlich: Diese Syzygie entreißt den Menschen seiner verzweifelten Lage gegenüber den Dämonen. Wenn PhEv 61 in der heutigen Form keine spätere Kompilation darstellt, ist klar, daß die Syzygie mit dem Geist dasselbe bedeutet wie die Syzygie mit dem Engel. Fraglos gilt das für bestimmte Valentinianer und paßt zu dem Bild, das Theodot bietet. Die Frage ist nur, ob das auch für die vorvalentinianische Stufe gilt, der wir in PhEv 80 (und 74) begegnen. Vielleicht hat sie eindeutig nur von Geist-Syzygie gesprochen. Dann wäre die Engel-Syzygie eine spätere Interpretation dieses Geschehens, und es würde bestätigt, was im vorigen Kapitel herausgearbeitet wurde.

Diese Interpretation liegt heute jedenfalls im PhEv vor, am auffälligsten beispielsweise in PhEv 26, wo die Vereinigung Christi mit

---

[16] Ganz anders Schenke in seiner Rekonstruktion.

[17] Von ihm wird gesagt: »Der (, der) zuvor gesalbt (worden war), wurde wieder gesalbt« (119,1f nach Schenke, vgl. Krause S. 177). Das ist, zumal wenn man PhEv 74 hinzunimmt, eine Aussage darüber, daß Christus genau wie der Mensch ursprünglich Geist besaß und in der Jordantaufe ihn wiedererhielt. Dadurch wurde er erlöst und konnte andere erlösen (119,2f — eine möglicherweise alte Verbindung von Geistchristologie und Soteriologie).

[18] Letzteres mit Tills und Schenkes neuerer Übersetzung gegen diejenige Ménards.

[19] Vgl. Ménards Übersetzung (S. 83), der Z. 6f im Sinne der alten Übersetzung Schenkes (S. 52) deutet.

dem Heiligen Geist als Vorbild der Einung der »Abbilder«, der salvandi, mit den »Engeln« gilt (106,11–14).[20]

Die Verbindung mit dem Geist kennzeichnet den Stand des Erlösten und entnimmt ihn dem Zugriff der Welt. Um das zu erreichen, muß nach PhEv 113 und 44 der Mensch aber etwas tun. Er muß vorher selbst »Geist« werden (bzw. »Licht« und »Christus«; 126,33ff; 109, 29ff). Damit wird die Bekehrung umschrieben, und bei dem enkratischen Zug, der das PhEv kennzeichnet[21], wird man diese als Abkehr vom Materiellen verstehen können. In drastischer Weise malt PhEv 113 die Entscheidung aus, vor welcher der Mensch steht: Wie für den sexuellen Bereich gilt, daß Gleichartiges sich nur mit Gleichem verbindet, so gilt es auch für die Syzygie der Erlösung. Entweder der Mensch wird Geist, dann kann der Geist sich mit ihm verbinden. Oder er wird »Tier«, dann hat er keine Aussicht, diese heilvolle Verbindung einzugehen (126,25ff; 127,5ff). Solche Art der Entscheidungsfreiheit ist nicht typisch gnostisch, paßt auch nicht recht zum valentinianischen Menschenbild. Ebensowenig kann die Verbindung mit der Ethik als valentinianisch gelten.[22]

Zu der Auffassung der Valentinianer, zumal derjenigen der östlichen Schule, paßt die hier vorgetragene Vermittlung durch das Sakrament. Doch ist nicht ausgemacht, ob manche der einschlägigen Paragraphen nicht bereits vorvalentinianisch sind, was angesichts der Tatsache, daß die Valentinianer sich an allgemeinkirchliche Riten anschlossen, einiges für sich hat. Das gilt etwa für PhEv 59, wonach die rettende Geist-Verbindung in der Taufe vermittelt wird (analog zu der in § 81 angesprochenen Taufe Jesu). Dabei wird durchaus damit gerechnet, daß man getauft sein kann, ohne den Geist empfangen zu haben (112,23f). Ein solcher Mensch trägt den Christennamen nur scheinbar und vorübergehend (als Darlehen, das man ihm wieder wegnimmt, 112,25), im Gegensatz zu demjenigen, welcher ihn als »Geschenk« hat, das man nicht wieder wegnimmt.[23] Der Vergleich zeigt klar, welch konstitutive Bedeutung der Geistbesitz für das Christsein hat. Vorausgesetzt wird

[20] Der Gedanke paßt zu dem in PhEv 81 und 74 geäußerten. – Für die Valentinianer ist der Heilige Geist hier mit der Sophia gleichzusetzen, die in PhEv 55 als Mutter der Engel und Paargenossin des Soter erscheint.

[21] Vgl. Segelberg, Sacramental Systems S. 198.

[22] Ménard, Evangile (1967) S. 230 bezieht es zu einseitig auf den Vorgang der Gnosis. Man wird im übrigen nicht außer acht lassen dürfen, daß diese »Angleichung« auch im Sakrament vermittelt worden sein kann, wenn man die Bedeutung der Sakramente im PhEv bedenkt.

[23] So spricht PhEv 61; 114,2f von Christen, welche sich als solche dünken und sich den Geistbesitz zuschreiben, um den bösen Geistern zu entrinnen. Aber sie haben ihn gar nicht, wie die Tatsache, daß sie von Dämonen verfolgt werden, zeigt.

dabei, daß die einmal erfolgte soteriologische Geist-Verbindung nicht verlorengehen kann. Probleme wie die, welche Origenes bewegen, sind hier noch nicht in Sicht.

Von PhEv 59 unterscheidet sich PhEv 95: Nicht die Wassertaufe macht uns zu »Christen«, sondern die »Salbung«. Damit wird gegen die Praxis polemisiert, die hinter PhEv 59 steht, und uns gezeigt, welche Spannungen in dem im PhEv verarbeiteten Material stecken. Die Salbung wird nicht als Teil des Taufritus verstanden, sondern der Taufe entgegengesetzt, also im Sinne von PhEv 68 als eines der höheren valentinianischen Sakramente verstanden.[24] Sie vermittelt umfassend das Heil, unter anderem auch den Heiligen Geist (122,18—21).[25] Für die Gemeinschaft, auf welche die oben anhand von PhEv 80f und 74 dargestellte Auffassung zurückgeht, ist die Geistmitteilung des näheren an die Salbung gebunden (so besonders 117,7f). Doch zeigt gerade PhEv 81 in der Verbindung der Stichworte »Jordan« und »Salbung«, daß sie hier nicht gegen die Taufe ausgespielt wird, sondern in sie hineingehört.[26]

Nach PhEv 23 und 100 vermittelt auch die Eucharistie den Heiligen Geist.[27] Im Zusammenhang der Auferstehungsdebatte in PhEv 23 heißt es: Nicht das normale Fleisch geht in die Herrlichkeit ein, sondern das im Abendmahl gegebene Fleisch und Blut, welches mit Logos und Heiligem Geist identifiziert wird (105,6f). Wer diese erhalten hat, bekam »Nahrung«, »Trank« und »Kleidung« (105,8), also die Heilsgabe, die der Erlöser gebracht hat (vgl. PhEv 15: als Gegensatz zum Welthaften).[28] Da es in diesem Zusammenhang aber um den »Habitus« des Menschen geht (um die Gestalt, welche im Eschaton bestehen kann), wird man diese Verbindung mit Logos und Geist »substanzhaft« fassen müssen, d. h. im Sinne von PhEv 113 und 44 als Geist- und Logos-

---

[24] Vgl. PhEv 67 und Segelberg, Sacramental System S. 198.

[25] Der Zusatz »Der Vater gab ihm dieses im Brautgemach« (Z. 21f) weist auf eine Verschmelzung der verschiedenen Sakramente. Er zeigt, daß ein zugrundeliegender Text interpretiert wurde. (Denn der Brautgemach-Ritus dürfte äußerlich durch den heiligen Kuß dargestellt worden sein, so Schenke in: Kopt.-gnost. Schriften S. 38 und Segelberg, Sacramental System S. 198 gegen Grant, Mystery S. 139). Vgl. PhEv 61; 113,11f: Die Syzygie wird durch das »abbildliche Brautgemach«, den Ritus also vermittelt.

[26] Allerdings unterscheidet sich das von der in PhEv 59 vorgetragenen Ansicht, wonach im Wasser der Geist empfangen wird. — Wenn PhEv 66 auf die sakramentale Seele-Geist-Vereinigung anspielt (vgl. Ménard, Evangile S. 184), dann stehen hier Taufe, Salbung, Brautgemach anscheinend nebeneinander.

[27] Zu den auffälligen Berührungen mit Clemens, Paed I,47,3 und II,19,4—20,1 vgl. neuerdings A. H. C. van Eijk, The Gospel of Philip and Clement of Alexandria, VigChr 25, 1971, S. 94—120.

[28] Dabei könnte, wenn man den syrischen Charakter des PhEv in Anschlag bringt, »Kleidung« konkret den Geistempfang meinen.

Werdung oder Verbindung mit Geist und Logos. In der Syzygie mit dem Geist, die ja die individuelle Zuspitzung der Christus-Geist-Syzygie ist, verändert sich das Wesen des Menschen. Er wird pneumatisch, weil er »Pneuma im Fleisch« (105,14) hat, und kann so in das Himmelreich eingehen. Das Fleisch als solches ist vergänglich, unvergänglich aber der mit dem Geist verbundene Mensch.

PhEv 100 führt im gleichen eucharistischen Zusammenhang den Gedanken der Vollkommenheit ein. Wer den Kelch getrunken hat, der mit Wasser, Blut und Geist gefüllt ist, wird durch eben diese Verbindung mit dem Geist »vollkommen« (123,17—21).[29] Das paßt gut zu der Idee, daß in der Erlösung mit der Seele-Geist-Syzygie der ursprüngliche Zustand des Menschen wiederhergestellt wird.

Es sei dahingestellt, ob hinter PhEv 23 und 100 ursprünglich eine andere christliche Gruppe als hinter PhEv 59.74.80f steht. (Möglicherweise war die Geistverleihung nicht so exklusiv an einen Ritus gebunden.) Der eucharistische Ritus ist — wohl ebenso wie der der Taufe — als solcher nicht entscheidend, sondern die Bindung an Christi Heilswerk und die Abkehr vom Materiellen, welche die befreiende Geist-Verbindung mit sich führen. Wichtiger als ein einheitliches Bild von hinter dem PhEv möglicherweise erfaßbaren vorvalentinianischen Gruppen ist im Blick auf unsere Untersuchung die Herausstellung bestimmter Grundgedanken, die zur Einordnung anderer pneumatologischer Aussagen herangezogen werden können. In diesem Sinne kann uns das PhEv Hinweise zum Verständnis der Pneumatologie Theodots — und auch Tatians, wie wir später sehen werden — geben.

Daß Theodots Rede vom Syzygos eine Interpretation der Vorstellung der Geist-Verbindung darstellt, wie sich aus den Excerpta schließen ließ, bestätigt das PhEv, wenn es stärker vom Gedanken der Geist-Seele-Verbindung her argumentiert und die Syzygien-Vorstellung nur als gelegentliches Interpretament verwendet. Zu Theodots Vorstellung vom *Verlust* der ursprünglichen Einheit, die in Exc 22f mehr angedeutet und vorausgesetzt als ausgeführt wird und die im Rahmen der valentinianischen Theologie ziemlich isoliert dasteht, bietet PhEv 80 (vgl. 74) eine schöne Parallele. Wenn dort von einer ursprünglichen Geist-Seele-Einheit gesprochen wird, verbunden mit einem positiveren Verständnis von Gen 2,7, als man es in valentinianischen Texten sonst findet, wird man das für die ältere Anschauung halten können, welche Theodot dann interpretiert hätte. Bestätigt wird eine solche Annahme durch das Vorkommen derselben Konzeption bei Tatian. Da in den Ausführungen des PhEv das semitische Kolorit stärker ist, wir aber auch bei Theodot mit der Vorstellung der Syzygie und der Engelpneumatologie ein hauptsächlich im Judentum verbreitetes Gedanken-

[29] So nach Tills und Ménards Übersetzung. Zur Deutung s. Ménard, Évangile S. 17.

gut haben, führt uns die genannte pneumatologische Konzeption in dessen Umkreis (womit keineswegs schon feststeht, daß sie nichtchristlich wäre).[30]

Eindeutig christlicher Tradition entspringt die Bindung von Wiedergeburt und Geistverleihung an die Taufe. Bis in die Terminologie hinein berühren sich hier beide Dokumente, des weiteren in der Parallele, die sie zwischen Jesu Geistausrüstung bei der Taufe und derjenigen der Christen ziehen. Wenn Theodot dabei von Engeln spricht, so zeigt auch diese Parallele, daß er eine ältere Anschauung, wie sie z. B. im PhEv vorliegt, interpretiert. Er führt auffälligerweise die soteriologische Formung in den von uns betrachteten Excerpta meist nicht auf die Gnosis zurück, sondern auf die Einung mit dem Syzygos-Geist, welche sich vor allem im Sakrament vollzieht.[31] Denselben Sachverhalt bieten die untersuchten Stücke des PhEv. Wenn der salvandus nach Theodots Meinung vorher *un*geformt ist (was über Valentins und Herakleons Aussagen über die Situation des Unerlösten hinausgeht), dann berührt sich das mit den Aussagen von PhEv 61 über die Angreifbarkeit und Unvollständigkeit der Seele vor ihrer Verbindung mit dem Geist.

Zusammenfassung: Aus den Parallelen der pneumatologischen Aussagen im Philippusevangelium zu der Konzeption Theodots kann man schließen, daß beide auf einer vorvalentinianischen Pneumatologie basieren, deren Elemente zum Teil typisch christlich sind, im übrigen sich aber mit bestimmten jüdischen Vorstellungen berühren.

---

[30] Ob die untersuchten Stücke des PhEv als gnostisch oder als prägnostisch zu klassifizieren sind, läßt sich schwer bestimmen. In einer Hinsicht stellten sie sich sogar als ungnostisch heraus. Solche Klassifizierungen sind indes mißlich, weil hier nur wenig klare Konturen zu erkennen sind. Ich halte mich an die Vorschläge des Messina-Kongresses. »Gnostizistisch« sind die eruierten Vorstellungen deshalb nicht, weil in ihnen die Momente der Wesensgleichheit der zu erlösenden Seele mit dem göttlichen Erlösungsprinzip und der Abwärtsentwicklung des Göttlichen (vgl. Colpe, Vorschläge S. 130f) fehlen. Und der Gnosis kommt hier keine spezielle Bedeutung als Heilsmittel zu.

[31] Zu dieser Denkweise paßt dann der berühmte Spruch aus Exc 78, welcher sich im Munde eines Gnostikers — recht betrachtet — ziemlich seltsam ausnimmt: »Es ist nicht das Bad (die Taufe) allein das Befreiende, sondern auch die Erkenntnis ...« (p.131,16f). Danach vermittelt in erster Linie das Sakrament die Erlösung, die Gnosis erst in zweiter Linie. Ein solches Wort richtet sich nicht gegen die großkirchliche Auffassung, um gegen sie die gnostische auszuspielen. Denn dann hieße es: »Nicht die Taufe, sondern die Gnosis.« Vielmehr sehen wir hier, wie jemand gegen eine stärker sakramental gefaßte Erlösungsvorstellung das intellektuelle, spezifisch gnostische Moment zur Geltung bringen will, aber doch prinzipiell noch auf dem Boden jener Vorstellung steht. (Das übersieht z. B. Jonas, Gnosis Bd. 1, S. 206 A.1.) Die Antwort auf die Frage, *wie* und *wann* man denn ein salvatus werde, würden Theodot und PhEv vor allem so akzentuieren: »in der Taufe«; Valentin, Ptolemäus und Herakleon dagegen so: »indem man die Offenbarung annimmt«.

Exkurs: *Der Heilige Geist im System des Basilides*

Gleichsam als Kontrast zur bisher erhellten valentinianischen Pneumatologie sei hier auf den Mann eingegangen, den man als den neben Valentin bedeutendsten christlichen »Gnostiker« ansieht. Denn im Denken des Basilides spielt die Pneumatologie eine vergleichsweise geringe Rolle.[1] Sie zeigt sich zudem in einer anderen Ausprägung, welche nicht in den Rahmen der von uns verfolgten Konzeption paßt. Der Geist hat bei Basilides zwar eine soteriologische Funktion, aber die Verknüpfung mit der Anthropologie fehlt. Die Vorstellung vom Pneumatiker wird eigentümlich umgebildet, der Begriff tritt ganz zurück.

Für Basilides ist die Welt durch das schöpferische Wort ex nihilo entstanden[2], und zwar so, daß der in undenkbarer Weise transzendente Gott eine Samenallheit (πανσπερμία) setzte, in der potentiell alles enthalten war, was nicht Gott ist: Irdisches, Überirdisches und »Göttliches«. Letzteres bezeichnet Basilides als dreifache »Sohnschaft« und als κατὰ πάντα τῷ οὐκ ὄντι θεῷ ὁμοούσιος (VII,22,7; p.48,31f Vö.). Aus der undifferenzierten Masse löste sich, bevor noch an die Erschaffung irgendwelcher Dinge zu denken war, die erste Sohnschaft heraus und eilte nach oben zu Gott, weil sie »feinteilig« war. Das heißt, sie gehört wesenhaft zu Gott, ist derjenige »Teil« seiner Transzendenz, welcher sich selber, und nicht der Welt, zugewandt ist. Der zweiten (»grobteiligen«) Sohnschaft erging es anders. Sie blieb zunächst in der Samenallheit und bekleidete sich mit dem Heiligen Geist, mit dessen Hilfe ihr dann der Aufstieg gelang.[3] Sie ließ ihn aber zurück, bevor sie in die eigentliche Region Gottes kam. Denn er ist, anders als die dreifache Sohnschaft, nicht göttlich (nicht »homousion«, VII,22,12; p.49,24 Vö.). Die zweite Sohnschaft gehört wie die erste zur göttlichen Transzendenz und bildet als deren »Außenseite« den Weltgeist der mittelplatonischen und hermetischen Tradition.[4]

---

[1] Als hauptsächliche Quelle für Basilides wird hier das bei Hippolyt, Ref VII, 20—27 zitierte System zugrundegelegt, das — wie vor allem Foerster, System S. 243 bis 252 gezeigt hat — mit den Angaben bei Clemens übereinstimmt. Daß in ihm der originale Basilides begegnet, darf heute fast als communis opinio gelten: Vgl. z. B. die Erörterung bei A. S. Peake, Art. Basilides, in: ERE vol 2 (1909), S. 430f; ferner P. J. G. A. Hendrix, De Alexandrijnsche Haeresiarch Basilides, Diss. Amsterdam 1926, S. 78—81; Leisegang, Gnosis S. 213ff.234; J. H. Waszink, Art. Basilides, in: RAC Bd. 1, Sp. 1220ff; Quispel, L'homme S. 91f; R. M. Grant, Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus, VC 13, 1959 (S. 121—125), S. 121. Aber z. B. Kretschmar, Basilides Sp. 909 hält es für ein späteres Werk.

Zitiert wird im folgenden nach Völkers Ausgabe.

[2] Vgl. Quispel, L'homme S. 120f; Foerster, System S. 237 und neuerdings die ausführliche Untersuchung von G. May, Creatio S. 64ff (der insgesamt allerdings m. E. Basilides' epochale Bedeutung für die Lehre von der Creatio ex nihilo nicht genügend würdigt).

[3] Ob Basilides wirklich den Vergleich Flügel = Geist, Vogel = Sohnschaft gebracht hat (vgl. Courcelle, Art. Flügel Sp. 40f), kann man angesichts VII,22,10; p.49,13f Vö. (καλεῖ τὸ τοιοῦτο Βασιλείδης οὐ πτερόν, ἀλλὰ πνεῦμα ἅγιον) bezweifeln.

[4] Zu der vorstehenden Interpretation der Sohnschaften vgl. Quispel, L'homme S. 105-110; Krämer, Geistmetaphysik S. 236f. Gegen diese einwenden müßte man, daß so der Unterschied zwischen erster und zweiter Sohnschaft bei Basilides nicht

Nach diesem »Vorspiel« kommt die eigentliche Schöpfung in Gang: Ein Großer Archon tritt mitsamt seinem Sohn aus der Samenallheit hervor[5], die die Ogdoas bilden, dann ein zweiter Archon mit Sohn (= Hebdomas), der die sinnliche Welt schafft und regiert. Den wichtigsten Teil der Schöpfung stellt die in der ungeordneten Samenallheit verbliebene dritte Sohnschaft (die Menschheit) dar, welche ebenfalls emporzuführen, den Sinn der Weltgeschichte ausmacht.

Vom Valentinianismus unterscheidet sich Basilides darin, daß er die Anwesenheit des Göttlichen im Menschen weder durch den Gedanken der Emanation noch durch den eines ursprünglichen »Falles« erklärt. Durch letzteres unterscheidet er sich beispielsweise auch von Origenes, berührt sich aber mit Clemens. Der Mensch ist kein Wesen, das von einem sehr viel besseren Ursprung herkommt. Er ist vielmehr von seiner Anlage her das gottverwandte Wesen, welches sich in der Welt befindet, aber seiner Bestimmung gemäß darüber hinauskommen soll. Als Ziel wird nicht eine Rückkehr zum Ursprung bestimmt; der Mensch wird vielmehr etwas, was er so noch nie war.[6] Die Erlösung bringt — wie bei Clemens, anders als bei den Valentinianern und Origenes — nicht die Schöpfung zurecht, sondern führt sie fort. Dementsprechend wird der Begriff der Apokatastasis im Sinne des Clemens verwandt (VII,27,4; p.55,19; 27,11; p.56,21 Vö.). Der Mensch ist das geschaffene Göttliche, nicht das emanierte und gefallene, ist zur Gemeinschaft mit Gott, zum Aufstieg in die Transzendenz bestimmt, worin sich seine »Sohnschaft« realisiert.[7]

Mit diesem Begriff bezeichnet Basilides die Göttlichkeit der Wesen, die nicht selber Gott sind, aber doch zu Gott gehören. Es fällt gerade angesichts der valentinianischen Literatur auf, daß er dafür nicht den Pneuma-Gedanken verwendet.[8] Das kann er deswegen nicht, weil Gott für ihn gar nicht dem Wesen nach Pneuma, sondern unendlich

---

recht deutlich wird. (Vgl. Peake, Art. Basilides S. 430.) In VII,25,7 und 26,2 wird einfach nur noch von »der« Sohnschaft gesprochen, welcher in 26,7 die υἱότης ἐν ἀμορφίᾳ gegenübergestellt wird. Es kommt Basilides offenbar nur darauf an, daß bei Gott die eine Sohnschaft ist und deren Pendant sich »unten« befindet. Deswegen wird man die Lesart in VII,27,6 ἡ πρώτη υἱότης gegen Foerster (in: Die Gnosis Bd. 1, S. 98 mit A. 78) auch nicht als Irrtum ansehen können.

[5] Der Sohn ist dem Archon überlegen wie die Seele dem Körper. Daß Basilides hier überhaupt einen »Sohn« einführt, hängt mit dem Einfluß der Christologie auf seine Theologie zusammen.

[6] Seinen Ausdruck findet das z.B. in dem »Grundsatz«: σπεύδει . . . πάντα κάτωθεν ἄνω (wobei das κάτω der natürliche Status ist); VII,22,16; p.50,7f.

[7] Basilides kann das auch mit dem Gedanken der »Formung« ausdrücken (VII, 26,10; p.54,26 Vö.), jedoch hat der nicht das Gewicht wie bei den Valentinianern. Die Erkenntnis, daß man Gottes Kind ist, beendet die »amorphia«, welche das natürliche Sein des Menschen kennzeichnet (vgl. VII,26,7).

[8] Rö 8 hat auf ihn besonders gewirkt. Aber er hat — anders als Theodot und Herakleon — den für ihn zentralen Gedanken der Gotteskindschaft nicht mit der Geistvorstellung verbunden.

darüber erhaben ist. Darin berührt er sich wieder mit Clemens und unterscheidet sich von den Valentinianern und Origenes. Pneuma bedeutet für ihn etwas Inferiores. Denn im Gegensatz zu den beiden ersten Sohnschaften gehört der genannte Heilige Geist nicht in die göttliche Region, sondern bleibt als »Grenzpneuma«, als Firmament gegenüber dem Hyperkosmischen, an der Grenze zur Fixsternregion (VII,23,1f; p.50,14—21 Vö.).[9] Er bildet damit den obersten Teil der sichtbaren Welt.[10] Pneuma ist also für Basilides im Sinne des stoischen Begriffs etwas Materielles, wenngleich es höher steht als der Äther. Es ist in seiner Grenzposition der Vermittler schlechthin zwischen göttlicher Welt und Kosmos[11], auch das ein Nachklang stoischer Pneumatologie (wobei allerdings gegen diese Basilides Gott für etwas völlig Transzendentes ansieht und insofern zwischen ihm und dem Pneuma trennen muß). Dieser kosmische Bezug des Heiligen Geistes läßt eine pneumatologische Konzeption anklingen, die sich von der Ausrichtung der Pneumatologie auf die Anthropologie, wie wir es bisher gefunden haben, charakteristisch unterscheidet.

Die Vermittlerrolle wirkt sich nun im Heilswerk aus. Das Evangelium kommt über viele Stationen aus der bei Gott befindlichen Sohnschaft in die Welt. Das heißt, strenggenommen »kommt« es gar nicht, weil Göttliches wesensmäßig nicht herabsteigt, sondern das Untere zu sich durch vermittelnde Kräfte heraufzieht (VII,25,6f; p.53,1—8 Vö.). Für alles gilt der Grundsatz »von unten nach oben« (VII,22,16), wie sich an der Sohnschaft exemplarisch erweist, nur für den Heiligen Geist nicht. Von ihm allein wird ein »von oben nach unten« ausgesagt (VII,22,15; p.50,5). Er hat als »Grenzpneuma« zwischen Gott und Welt eine Schlüsselstellung bei der Vermittlung zwischen beiden inne. Durch ihn wird der »Duft« der Göttlichkeit vermittelt (p.50,4f Vö.), was dasselbe ist wie die Aussage, daß durch ihn die Sohnschaft ihre »Gedanken« (das Evangelium) dem Sohn des

[9] Woher hat Basilides diese Anschauung? Es könnte eine Interpretation von Gen 1,2.6 sein. Vielleicht klingt hier auch die Äthertheorie des frühen Aristoteles an (so Krämer, Geistmethaphysik S. 236).

[10] Vgl. Quispel, L'homme S. 103.

[11] So mit Bezug auf den Aufstieg der zweiten Sohnschaft Leisegang, Gnosis S. 230f: »Nur durch den heiligen Geist hindurch führt der Weg zu Gott empor.« Das wird auch beim Erlösungsprozeß deutlich. Mitnichten entspricht daher seine Funktion derjenigen des valentinianischen Horos (gegen Foerster, System S. 238). Gemeinsam ist beiden nur die Stellung zwischen Gott und Welt. Die Vermittlerposition kommt auch in dem Bild zum Ausdruck, wonach in dem Geist, nachdem die Sohnschaft ihn an der Grenze zurückgelassen hat, ein »Duft« von deren Göttlichkeit zurückbleibt (VII,22,14). Diesen »Duft« vermittelt er »von oben nach unten«. Die Stellung des Pneuma bei Basilides entspricht genau derjenigen der Sophia im Weltgefüge bei Valentin Fr. 8, die dort als »Pneuma« bezeichnet wird.

großen Archon mitteilt (VII,25,7; p.53,8f).[12] Der »Sohn« bekehrt, das Medium ist der Geist – wir stehen hier vor einer ins Kosmische gewandten Interpretation der johanneischen und lukanischen Bindung des Heiligen Geistes an die Verkündigung bzw. vor der im 2. Jh. verbreiteten Anschauung vom Heiligen Geist als dem prophetischen Pneuma.

Dieser Vorgang des Lehrens wird als »Erleuchtung« beschrieben (vgl. VII,26,5f.7). Das Licht ist das Evangelium (26,8; p.54,16 Vö. mit 26,1; p.53,11 und 26,4; 53,28). Es wird dem in Lk 1,35 genannten Heiligen Geist gleichgesetzt als die ebenfalls dort erwähnte »Kraft«. Und diese setzt die rettende »phylokrinesis« in Gang (VII,26,9). Man kann vermuten, daß der »Sitz im Leben« dieser Erleuchtung für den salvandus die Taufe war.[13] Sachlich enthält sie die Erkenntnis der Zugehörigkeit zu Gott, die Offenbarung des Mysteriums der Gotteskindschaft (VII,25,5; p.52,29 Vö.).[14] In dem Verständnis des Erlösungsgeschehens als Erleuchtung berührt sich Basilides wiederum mit Clemens. Jedoch verbindet dieser sie mit der Herabkunft des Geistes auf den Täufling, was Basilides so nicht tut. Das Pneuma vermittelt zwar, aber nicht individuell, sondern in kosmischer Dimension, und auf die Bindung des Geistes an die Taufe deutet nichts hin. Es erleuchtet nicht selber, sondern vermittelt nur. Nicht von ungefähr interpretiert Basilides daher den Lk 1,35 genannten Heiligen Geist in die Lichtkraft des Evangeliums der oberen Sohnschaft um. Das göttliche Wesen in Jesus kann ja nicht Pneuma sein, und das Licht, welches den Menschen erleuchtet, ist anders als bei Clemens nicht der Geist selber. Zwischen der Wirkkraft des »Grenzpneuma« und dem salvandus stehen die Zwischenstufen (Ogdoas, Hebdomas, Jesus). *Direkt* wirkt der Geist nur auf den Sohn des oberen Archonten. Das charakterisiert Basilides' Lehre ja überhaupt: Nicht nur die Pneumatologie, auch die Anthropologie und die Soteriologie werden in einen kosmischen Rahmen gestellt.[15]

Die zweite Sohnschaft stellt zwar in ihrem Geschick das im voraus dar, wozu auch die dritte bestimmt ist, jedoch fehlt bei dieser eine so klare Aussage darüber, daß sie zum Aufstieg die Verbindung mit

[12] Nach den Basilidianern bei Clem Strom II,36,1 hat sich der Archont bekehrt, als er die Rede des »dienenden Geistes« vernahm. Die dortige Erwähnung seines Erschreckens im Zusammenhang der Auslegung von Prov 1,7 paßt genau zu Hipp Ref VII, 26,1f. Nur fehlt der Hinweis auf den Sohn. Die Mittlerrolle des Geistes ist dieselbe.

[13] So Quispel, L'homme S. 131.

[14] Vermutlich haben die Basilidianer deswegen den Tauftag Jesu gefeiert, weil damals im Jordan die Himmelsstimme das Geheimnis der Sohnschaft offenbarte.

[15] Darauf weisen z. B. der Begriff und die Geschichte der »Sohnschaft«, die Exegese von Rö 8,19.22 in VII,25,1.5, der Zusammenhang von Erlösung des Menschen und Erlösung des Kosmos in VII,27,1.

dem Heiligen Geist benötigt. Daraus kann man schließen, daß Basilides bei der Beschreibung der zweiten Sohnschaft eine vorgegebene Tradition aufgenommen hat, welche vermutlich mit der Geistchristologie zusammenhängt. (Um hier Genaueres zu sagen, müßte erst geklärt werden, was Basilides eigentlich mit den beiden ersten Sohnschaften meint.)

Die beiden Gedanken der »Bekleidung mit dem Heiligen Geist« und des »Aufstiegs« mit seiner Hilfe sind z. B. das Gerüst der Pneumatologie in den Oden Salomos (25,8; 36,1). Die Vorstellung, daß von der Verbindung der zweiten Sohnschaft mit dem Pneuma beide profitieren (also auch das Pneuma emporgehoben werden muß), erinnert an das Syzygiendenken Theodots in Exc 35,4. Bezeichnenderweise bezieht nun Basilides dieses Wechselverhältnis von εὐεργετεῖν und εὐεργετεῖσθαι, das für die zweite Sohnschaft und den Heiligen Geist gilt, beim salvandus auf das Verhältnis von Sohnschaft und Seele (VII,26,10; p.54,25 Vö.). Damit ist deutlich, daß der Geist beim Aufstieg des Menschen keine unmittelbar helfende Funktion hat. Und wenn »Seele« hier an der Stelle steht, wo nach VII,22,10 der Heilige Geist genannt wird, dann zeigt das, wie inferior dessen Wesen für Basilides ist.

Gerade weil das Geschick der zweiten Sohnschaft dasjenige der dritten präludiert, fällt auf, daß dort der Gedanke des Aufstiegs durch die Verbindung mit dem Geist fehlt. Anscheinend ist er Basilides nicht so wichtig gewesen. Für ihn wird die grundlegende »Reinigung« der dritten Sohnschaft, die Trennung des Göttlichen im Menschen vom Welthaften (die »phylokrinesis«) durch das Evangelium bewerkstelligt, das Jesus bringt. Solche »Reinigung« bedeutet, wenn man die von Clemens zitierten Fragmente heranzieht, die Trennung von den »Anhängseln«, welche sich um die Seele des Menschen gelegt haben und ihn zum wesenhaften Sünder stempeln. (Näheres dazu oben S. 25f.) Der Erlöste ist also ein *neuer* Mensch, nur hat in solcher Neuwerdung der Heilige Geist keinen Platz (etwa derart, daß er — wie bei Origenes, Theodot und Herakleon — das Böse im Menschen verdrängt). Der Erlöste ist eigentlich ein »Sohn« und kein »Pneumatiker«. Bei seiner Beschreibung orientiert sich Basilides nicht am Geistbegriff, sondern an der Gestalt Christi.[16]

Zwar hat Basilides nach Ausweis von Hipp Ref VII,25,2 von »uns Pneumatikern« gesprochen, aber damit hat er, wie die Stelle zeigt, nur einen geprägten traditionellen Begriff aufgenommen, um seinen Sohnschaftsbegriff zu erläutern. »Pneumatiker« paßt, im Wortsinn genommen, gar nicht auf den Erlösten, weil er sowohl von seiner Naturanlage als »Sohn« als auch von seiner Bestimmung zum Hyperkosmischen her dem Pneuma weit überlegen ist. Demgemäß redet Basilides

---

[16] Jesus ist für Basilides das Urbild des Erlösten, der so zu werden hat wie er (vgl. Foerster, System S. 241). Das hängt mit dem Sohnschaftsbegriff zusammen, desgleichen der Rückgriff auf den paulinischen Erwählungsgedanken (Strom VI,53,4; II,10,1; IV,165,3), welcher sich mit valentinianischen Gedanken berührt.

in den erhaltenen Texten nie vom Pneuma im Menschen[17], sondern von der Seele bzw. der »Sohnschaft«. Der mit Gott verbundene Mensch heißt nicht Pneumatiker, weil Gott anderes ist als Pneuma. Das unterscheidet Basilides beträchtlich von den bisher untersuchten Theologen und hängt damit zusammen, daß im Gegensatz zu jenen bei ihm der Materialismus der stoischen Pneumatologie durchschlägt. Für einen so stark vom Griechentum beeinflußten Denker wie ihn[18] schied deshalb die vom jüdischen Gottesbegriff her geprägte Konzeption der Formung des Menschen durch Gottes Geist aus. Daß es mit dem gewiß nicht weniger »griechischen« Clemens, der sich in manchem mit ihm berührt, anders steht, weist auf den Einfluß anderer Traditionen als derer, die Basilides bestimmten, und auf die Kraft solchen Einflusses hin.

Zusammenfassung: Alles in allem zeigt Basilides beinahe dasselbe Bild wie viele andere Theologen des 2. Jh.s, bei denen die Pneumatologie für die Entfaltung der Theologie nur eine geringe Rolle spielt.[19] Das läßt uns e contrario die Bedeutung der valentinianischen Pneumatologie erkennen und zeigt uns, daß die von uns untersuchte Konzeption im 2. Jh. keineswegs selbstverständlich war. Im übrigen ist es — auch aufgrund anderer Beobachtungen — durchaus fraglich, ob Basilides überhaupt als Gnostiker bezeichnet werden darf.

[17] Wenn Quispel, L'homme S. 129 den valentinianischen Gegensatz von transzendentem Pneuma und Psyche auch für Basilides gelten läßt, wird dessen Konzeption damit gerade nicht getroffen. Ebenfalls nicht exakt bezeichnet Kretschmar, Art. Basilides Sp. 909 die dritte Sohnschaft als die »letzten noch unten verbliebenen Pneumateile«. Nur in VII,27,6; p.55,25 wird ein ἔσω ἄνθρωπος πνευματικὸς ἐν τῷ ψυχικῷ erwähnt, aber das im Rahmen einer redaktionellen Bemerkung Hippolyts, welche nicht Basilides' Meinung wiedergeben dürfte.

[18] Vgl. dazu Foerster, System S. 240.254f.

[19] Swete, Spirit S. 52—54 kommt zu einem anderen Ergebnis, weil er die Aussagen über Heiligen Geist und zweite Sohnschaft nicht als Reminiszenz an Traditionelles erkennt und vor allem weil er den »Stellenwert« der Pneumatologie im Gesamten des basilidianischen Systems nicht beachtet, sondern die pneumatologischen Aussagen isoliert.

IV. PNEUMATOLOGIE UND SOTERIOLOGIE BEI TATIAN UND IRENÄUS

Die Eigenheiten der clementinischen, origeneischen und valentinianischen Pneumatologie ließen vermuten, daß bei dem Gedanken der Formung des Menschen durch Gottes Geist ältere Traditionen nachwirken. Von Clemens und Origenes her wurden wir auf den Bereich der valentinianischen Pneumatologie verwiesen. Nun begegnet die bisher untersuchte Konzeption aber nicht nur bei den genannten, sondern auch bei weiteren Theologen des 2. Jh.s, vor allem bei Tatian und Irenäus. Damit wird die Basis unserer Analysen verbreitert, und so soll vor der traditionsgeschichtlichen Rückfrage, welche sich im Anschluß an die Erörterung der bei Theodot und im Philippusevangelium begegnenden Pneumatologie ergab, eine Untersuchung jener beiden Theologen eingeschaltet werden. Denn sie stehen nicht nur zeitlich, sondern in manchen Punkten auch sachlich dem Valentinianismus nahe und haben sich mit ihm auseinandergesetzt; und ihre pneumatologischen Aussagen nötigen in derselben Weise zu der Annahme, daß darin ältere Traditionen verarbeitet sind.

1. Tatians Konzeption wahren Menschseins

Im Rahmen der von uns untersuchten Frage nimmt Tatian einen bedeutsamen Platz ein.[1] Was er über das Verhältnis von Mensch und Gottesgeist sagt, ist gewichtig und hat in der erhaltenen Literatur frühkatholischer Schriftsteller vor Irenäus, zumal der Apologeten, keine Parallele. Er berührt sich stark mit dem Philippusevangelium und ein ganzes Stück weit mit Theodot. Die Pneumatologie des wenig jüngeren Irenäus steht der seinen in manchem nahe. Wir sehen an ihm, daß die bisher untersuchte Konzeption anscheinend besonders von Theologen »am Rande« der Großkirche vertreten wurde. Tatian ist ein Repräsentant des syrischen Christentums, und das wirkt sich in manchen Zügen seiner Theologie aus[2], nicht zuletzt in seiner Lehre vom

[1] Zitiert wird im folgenden nach: Die ältesten Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen hg. v. E. J. Goodspeed, Göttingen 1914.

[2] Vgl. Adam, Lehrbuch Bd. 1, S. 154.156.

Geist.[3] Wichtige Motive seiner Theologie berühren sich mit gnostischem Denken, ohne daß man ihn deswegen für einen Gnostiker oder gar einen Valentinianer halten müßte.[4] Er verrät den Einfluß jüdischer Theologumena.[5] Die innere Einheit seines Denkens aber ist nicht zuletzt vom Platonismus geprägt.[6] Insgesamt führt gerade er uns eindrücklich vor Augen, wie mißlich die herkömmlichen Schemata zur Klassifikation der Theologie des 2. Jh.s sind, wie offen und vielfältig die theologischen Möglichkeiten zu jener Zeit noch gewesen sind, wie verschieden die Einflüsse, welche christliches Denken formten, waren.

Das Thema »Gottes Geist und der Mensch« erscheint im Zusammenhang seiner Lehre vom Urstand und vom Ziel des Menschseins. Wahres Menschsein läßt sich ihm zufolge nicht beschreiben, ohne den Geist einzubeziehen.[7] Der Mensch wurde ursprünglich dreiteilig geschaffen, außer Leib und Seele hatte er auch das göttliche Pneuma als Ausdruck seiner Gottverbundenheit: »Denn der himmlische Logos, welcher als Geist vom Geist und als Logos aus einer Logoskraft entstanden war, schuf den Menschen in Nachahmung des Vaters, der ihn hervorgebracht hatte, damit — wie die Unvergänglichkeit bei Gott ist — der Mensch auf dieselbe Weise einen Anteil an Gott gewinne[8] und auch die Unsterblichkeit besitze« (7,1). Träger dieser Unsterblichkeit war das ihm verliehene Pneuma (vgl. 7,3), welches mit der Seele von Anfang an eine enge Lebensgemeinschaft bildete (13,2).

Tatian äußert sich nicht näher über den Urstand und über die Art, wie solche Gemeinschaft zustandegekommen ist. Wenn er davon spricht, redet er von deren Verlust, wodurch die gegenwärtige Situation des Menschen gekennzeichnet wird. Durch den Fall ging der Geist verloren, heute besteht der natürliche Mensch nur noch aus Leib und Seele. Der nach dem Bilde Gottes Geschaffene wurde sterblich, nachdem sich das

[3] Es sei auf deren Nähe zu Afrahat, den Oden Salomos und dem Philippusevangelium hingewiesen.

[4] R. M. Grant rückt ihn stark in die Nähe des Valentinianismus (The Heresy of Tatian, JThS N. S. 5, 1954, S. 62—68; Tatian Or. 30 and the Gnostics, JThS N. S. 15, 1964, S. 65—69) und hat, was einzelne Berührungen angeht, wohl recht. Aber es bestehen wiederum grundsätzliche Verschiedenheiten. Kontakte Tatians mit Valentins Schule in Rom brauchen keineswegs ausgeschlossen zu sein, ohne daß man gleich mit Clem Strom III,92,1 annehmen muß, er sei aus jener Schule hervorgegangen.

[5] Vgl. E. Peterson, Bemerkungen S. 204 A. 77. Auf judenchristliche Einflüsse verweist Barnard, Heresy S. 9.

[6] Das hat Elze eindrucksvoll dargestellt; nur darf man die übrigen Einflüsse nicht bagatellisieren.

[7] Vgl. J. Feuerstein, Die Anthropologie Tatians und der übrigen griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts, Diss. theol. Münster 1906, S. 86.

[8] Eigentlich: »... an Gottes Anteil teilhaben.«

Pneuma von ihm getrennt hatte (7,3). Das tat es, weil die Seele ihm als ihrem Genossen nicht folgen wollte (13,2). Mit einem geläufigen Bild illustriert Tatian das (20,1): Wegen der Sünde hat die Seele ihr Gefieder[9], τὸ πνεῦμα τὸ τέλειον, welches sie zum Aufenthalt in den höheren Regionen Gottes befähigte, verloren und fiel wie ein junger Vogel nackt zu Boden, die »himmlische Gemeinschaft« mit der Teilhabe am Materiellen vertauschend. Mit dem Geist hat der Mensch zugleich das Sein in Gottes Welt und damit die Unvergänglichkeit verloren. Mit diesem Gedanken steht Tatian in der Tradition einer bestimmten Auslegung von Gen 2,7 in Verbindung mit Gen 3, wie der Vergleich mit dem Philippusevangelium (s. S. 185), dem Wesen der Archonten (s. Exkurs S. 222) und Hermogenes zeigt: Der Geist, den Gott als ursprüngliche Schöpfungsanlage dem Menschen eingehaucht hat[10], ging durch den Sündenfall verloren. Das ist auf das Ganze der Auslegungsgeschichte von Gen 2,7 gesehen ein besonderer, wenig verbreiteter Zug.[11]

Bei Hermogenes liegen der Einfluß dieser Auslegungstradition und das Axiom, daß die Seele deswegen nicht göttlich sein könne, weil sie sonst nicht gesündigt hätte, ineinander. Sie stammt vielmehr aus der Materie (so nach Tertullian, De an 11,2). Was über die Mitteilung göttlichen Hauches in Gen 2,7 gesagt wird, betrifft nicht die Seele, sondern das Pneuma, welches als Akzidens zu ihr bei der Schöpfung hinzutrat und sich beim Sündenfall von ihr trennte, weil es nicht sündigen kann. Es war der Träger des Göttlichen und der Unsterblichkeit im Menschen.[12] Im Erlösungsvorgang scheint es wieder in ihn zurückzukehren.[13]

Hermogenes steht damit in einer Linie mit Tatian. Der Einfluß der Gen 2,7-Exegese macht sich darin bemerkbar, daß er — wie Tertullian moniert — an jener Bibelstelle πνεῦμα statt πνοή (so LXX) las. Das ist keineswegs bloß »a curious conjecture«[14], sondern die Eintragung der ihm vorgegebenen Interpretationsweise in den Text.

Diese Tradition verbindet Tatian mit derjenigen der Auslegung von Gen 1,26f, wenn er das Pneuma mit der θεοῦ... εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις des Menschen gleichsetzt (12,1). Abbild Gottes ist der Mensch gewesen, Anteil an ihm hatte er (vgl. 7,1), weil er das Pneuma besessen hat und Gott selber Pneuma ist. Gleich am Beginn seiner Entfaltung der christ-

[9] Die Vorstellung von den Flügeln der Seele, mit denen diese sich in überirdische Bereiche erhebt, war in der Stoa und im mittleren Platonismus verbreitet und wurde im Christentum gelegentlich auf den Heiligen Geist gedeutet (dazu s. Courcelle, Art. Flügel Sp. 40—42). Während nach Clem Strom IV,172,2 der Geist die Flügel verleiht, setzt Tatian Geist und Flügel gleich. Vgl. auch die Oden Salomos (28,1).

[10] Verstand ältere Tradition das als Mitteilung des Lebens, so geht es für Tatian um das göttliche Leben, die Unsterblichkeit.

[11] Vgl. ferner zu Irenäus und Tertullian S. 213f.

[12] Tert De an 24,2; dazu die Behandlung von Hermogenes' Argumenten bei Waszink in der Einleitung zu seiner Edition von De anima (Amsterdam 1947) S. 12*, welcher allerdings auf die Verbindung zur Gen 2,7-Tradition nicht eingeht.

[13] So mit Kretschmar, Art. Hermogenes, in: RGG 3. A., Bd. 3, Sp. 266.

[14] So Waszink in De anima S. 12*.

lichen Lehre in Orat 4 wendet Tatian programmatisch den Pneumabegriff auf Gott an zur Definition von dessen Wesen.[15] Man hat darin einen Einfluß der stoischen Lehre sehen wollen, deren Gottesbegriff er übernehme, wenngleich modifiziere.[16] Aber das ist recht unwahrscheinlich angesichts der Tatsache, daß Gott ihm als schlechthin transzendent gilt. »Pneuma« in der Anwendung auf ihn muß für Tatian von vornherein nicht die stoische, sondern eine Bedeutung gehabt haben, in welcher all das eingeschlossen ist, was seiner Meinung nach Gott charakterisiert: Transzendenz und gleichzeitigen Bezug auf die Welt als deren Ursprung, Weltüberlegenheit und lebenschaffende Potenz. Man wendet doch an einer so zentralen Stelle nicht einen Begriff an, um ihn im selben Atemzug für sich *um*interpretieren zu müssen.[17] Vielmehr ist er ihm mit einem ganz spezifischen Bedeutungsgehalt aus der »prägnostischen« Tradition jüdischer Herkunft vorgegeben (wie der Vergleich vor allem mit dem Apokryphon Johannis lehrt), wahrscheinlich auch durch Joh 4,24[18]; und um bei dem Leser das falsche, stoische Verständnis abzuwehren, interpretiert er ihn im antistoischen Sinne: Pneuma ist Gott, aber nicht als ein die Materie durchwaltendes.

Als Begriff welcher die *Vermittlung* Gottes zum Menschen hin verstehbar macht, erscheint er ihm besonders geeignet, da für ihn — der platonischen Tradition entsprechend — die Vermittlung der Einheit zur Vielheit hin das entscheidende Problem der Gotteslehre darstellt.[19] Dieses löst er mit dem Pneumabegriff nicht hinsichtlich der Kosmologie, sondern hinsichtlich der Anthropologie.[20] Damit kann er an das

---

[15] 4,1f: »Der Gott, wie wir ihn kennen, hat keine Existenz in der Zeit, weil er allein anfanglos ist und er den Anfang von allem darstellt. Geist ist Gott, nicht die Materie durchwaltend, aber Bildner der zur Materie gehörigen Pneumata und der Formen in ihr, unsichtbar und unberührbar ...«

[16] So z. B. Spanneut, Stoïcisme S. 337; Elze, Tatian S. 68; Kretschmar, Developpement S. 23.

[17] Nach Elze, Tatian S. 69 steht Tatian vor folgendem Problem: »Voraussetzung ist ihm die transzendente Einheit Gottes. Wie kann er die Einheit wahren, wenn er um der Transzendenz willen den Monismus ablehnt? Und wie die Transzendenz, wenn er um der Einheit willen den Dualismus verwirft?« Die Lösung: »die Annahme und Begründung eines Unterschiedes zwischen Pneuma und Pneuma«. Damit wird seine Denkweise gut beschrieben, aber das eigentliche Problem nicht gelöst, wie er denn dazu kommt, gerade den *Pneuma*begriff dafür zu verwenden.

[18] Tatian hat das Johannesevangelium gekannt, wie sein Diatessaron beweist (Einzelheiten zu dessen Verwendung in der Oratio s. bei W. v. Loewenich, Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert, BZNW 13, Gießen 1932, S. 52f). Auch dort ist Pneuma Bezeichnung für das Nicht-Welthafte, Jenseitige und zugleich Zugewandte im Wesen Gottes.

[19] Vgl. dazu Elze, Tatian S. 63ff. Wenn Tatian (nach Elze S. 72) »Gottes Einzigkeit ... als eine strukturierte Einheit« auffaßt, so ist Pneuma eben ein Ausdruck dafür.

[20] Dieser Gottesgeist ist keine kosmologische Größe, sondern von dem kosmischen Pneuma im stoischen Sinne gerade unterschieden, wie Orat 12 zeigt: Der Kosmos

Verständnis seiner hellenistisch geprägten Leser anknüpfen, denn auch in der Stoa verbindet das Pneuma Gott und Mensch. Aber er muß dieses Verständnis zugleich hinsichtlich seines Materialismus und Immanentismus korrigieren, was er durch die Einführung eines *doppelten* Begriffes von Pneuma tut.[21] Deswegen setzt er Orat 16,2f das »Pneuma« der Materie als dem alles Welthafte bestimmenden Prinzip entgegen[22] und stellt seine Aussage über Gott als Pneuma hinein in die Abgrenzung gegen den kreatürlichen Bereich (speziell die hellenistischen Götter).

Wie es neben dem Gottesgeist ein kosmisches Pneuma gibt, so im Menschen neben dem göttlichen Pneuma ein geschöpflich-materielles, die Seele. »Zwei verschiedene Pneumata kennen wir, von denen das eine Seele genannt wird, das andere aber größer als die Seele und Bild und Abbild Gottes. Beide waren bei den ersten Menschen vorhanden, damit sie einerseits materiell seien, andererseits über die Materie erhaben« (12,1). Das eine ist das Pneuma der stoischen und medizinischen Lehre, das andere das Pneuma der jüdisch-christlichen Tradition, mit welchem der Mensch in Gottes Welt hineingehört.[23] Beide bilden eine Syzygie, eine innige Vereinigung, die Tatian mit mancherlei Wendungen beschreibt.[24] Genauer gesagt, sie haben sie gebildet; denn durch den Fall wurde sie ja aufgehoben. Deshalb besteht der Mensch nur noch aus einem Pneuma, der Seele. Da aber die Syzygie sein Wesen als eines auf Gott hin Angelegten (εἰκὼν θεοῦ!) konstituierte, muß er nach dem Fall als entartet gelten. Seinen Ausdruck findet das in der Bindung an das Materielle und in der Verehrung von Götzen.

Er hat allerdings von der Kraft des göttlichen Pneuma noch einen »Funken« übrigbehalten (13,2), womit Tatian eine griechische, speziell platonische Vorstellung aufnimmt, die ähnlich auch bei Clemens an-

---

hat Anteil bekommen an einem »hylischen Pneuma« (12,3), und so werden alle Dinge und Lebewesen in ihm durch das Pneuma bestimmt (wie es stoischer Lehre entspricht): »Es ist nun Pneuma in Sternen, Pneuma in Engeln, Pneuma in Pflanzen und Gewässern, Pneuma in Menschen, Pneuma in Lebewesen. Es ist eines und dasselbe und besitzt doch Unterschiede in sich« (12,4f).

[21] In ihm prallen der stoische und der jüdisch-»gnostische« Pneumabegriff aufeinander. Seine Interpretationsversuche stellen einen philosophiegeschichtlich bemerkenswerten Schritt dar (vgl. Verbeke, Pneuma S. 412).

[22] Dazu gehört dann auch das materielle kosmische Pneuma, als dessen *Schöpfer* Gott in 4,2 ausgegeben wird (während es nach stoischer Lehre Ausfluß seines Wesens ist). Vgl. ferner 4,2: πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον, ἔλαττον ὑπάρχον τοῦ θειοτέρου πνεύματος.

[23] Formal berührt sich diese Zwei-Pneumata-Lehre mit derjenigen des Clemens, unterscheidet sich aber von ihr sachlich (s. o. S. 26 mit A. 47). In dem göttlichen Pneuma Tatians das stoische »pneuma hegemonikon« wiedererkennen zu wollen und seine gesamte Pneumalehre aus stoischer Pneumatologie abzuleiten (so Spanneut, Stoïcisme S. 139f), dürfte unmöglich sein.

[24] Als συζυγία (15,1), συνουσία (20,1). συγγένεια (20,3), συνδίαιτος (13,2).

klingt. Der Unterschied zu diesem ist aufschlußreich. Für Clemens stellt der »Funke« als »pneuma hegemonikon« eine positive Schöpfungsanlage dar (er ist das Pneuma von Gen 2,7) und begründet eine gewisse Gotteserkenntnis. Für Tatian ist es der Rest der Schöpfungsanlage und befähigt nur mehr dazu, Gott zu suchen — aber was man tatsächlich findet, sind die Götzen (13,2f).

Deshalb bedarf der Mensch der Offenbarung. Das, was ihn allein retten und aus seinem desolaten, durch Dämonenherrschaft bestimmten Lebenswandel herausführen kann, ist die Erkenntnis Gottes (13,1). An dieser Stelle erwartet man eigentlich den Hinweis auf Christus, aber der fehlt bei Tatian gerade. Er bietet in seiner Oratio ein eigentümliches »Christentum ohne Christus«[25], und man kann zweifeln, ob das nur an dem literarischen Genus dieses Werkes liegt[26], wenn man die anderen Apologeten danebenhält. Statt auf Christus verweist er auf die »barbarischen Schriften« (d. h. das Alte Testament) als den Quellort der Wahrheit (29,1) und auf die Weissagungen der Propheten (13,3), welche den Menschen zu Gott, zur Wahrheit, und damit zum Heil, der Unsterblichkeit, führen können. An sich ist die Seele sterblich, aber mit der Fähigkeit ausgestattet, nicht zu sterben, wenn sie die Wahrheit erkennt (13,1) und wenn sie in solcher Erkenntnis »für Gott lebend« das »alte Sein« ablegt (11,2). Das heißt, zur heilbringenden Erkenntnis muß die Abwendung vom Materiellen, die Enkrateia, kommen, worin sich das Streben nach dem ursprünglichen Zustand äußert, die Befreiung von der Tyrannei der irdischen Mächte (Orat 20,1; 29,2). Führte die Sünde einst zum Verlust des Pneuma, so der »gerechte Wandel« (13,3) zu seiner Wiedergewinnung: »Gottes Geist ist nicht bei allen. Aber bei denen, welche gerecht leben, verweilend und sich mit der Seele verflechtend, verkündigte er durch Vorhersagungen den übrigen Seelen das Verborgene. Und diejenigen, welche der Weisheit gehorchten, zogen den verwandten Geist auf sich. Doch die nicht Gehorchenden und den Diener des Gottes, der gelitten hat, Verwerfenden erwiesen sich mehr als Kämpfer gegen Gott denn als Verehrer Gottes« (13,3). Die Propheten werden hier als Beispiel des Menschen, wie er sein soll, hingestellt.[27] Tatian verknüpft die alte Vorstellung vom inspiratorischen Geistbesitz mit seiner anthropologischen Konzeption: Wer sich um die Wahrheit bemüht, der empfängt den Geist, welcher in die Syzygie mit der Seele wiedereintritt, der wird in der Erkenntnis gefördert und gelangt so zur Unsterblichkeit. (So der Gedankengang von Orat 13.) Nur

[25] So Elze Tatian S. 105.

[26] So z. B. Barnard, Heresy S. 10. Das Genus spielt gewiß eine Rolle, wie etwa Theophilus zeigt, während Justin und Athenagoras trotzdem auf Christus eingehen.

[27] Vgl. A. Adam, Erwägungen zur Herkunft der Didache, ZKG 68, 1957, (S. 1—47), S. 21 (abgedruckt in: Sprache und Dogma. Untersuchungen zu Grundproblemen der Kirchengeschichte, Gütersloh 1969).

einzelnen Menschen kann das zuteil werden; von einer für das ganze Menschengeschlecht bestimmten Rettung spricht Tatian nicht, denn Adam wird — wie Irenäus berichtet (h.I,28,1; III,23,8) — nicht gerettet, d. h. der Fall nicht generell rückgängig gemacht, sondern nur individuell.

Der Gedanke liegt ihm so sehr am Herzen, daß er ihn mehrfach in variierter Form vorträgt, am ausführlichsten in Orat 13.[28] Die vom Pneuma getrennte Seele befindet sich, von der Gotteserkenntnis abgeschnitten, ins Materielle verflochten und vom Tode bedroht, in einer hoffnungslosen Lage. Sie kann sich nicht selber helfen und ist die »Finsternis, welche das Licht nicht ergreift« (Joh 1,5).[29] Heil widerfährt ihr dadurch, daß umgekehrt das Licht sie ergreift. »Wenn sie die Syzygie des göttlichen Geistes erwirbt, ist sie nicht ohne Hilfe«, denn sie steigt dorthin auf, wohin der Geist sie führt und wird so von ihm gerettet (13,2). Tatian nennt hier den Logos, veranlaßt wohl durch Joh 1, und gibt damit andeutungsweise zu erkennen, daß die Restitution der ursprünglichen Schöpfungsanlage (die Seele-Geist-Syzygie) mit dem Kommen Christi zusammenhängt.[30] Während den übrigen diesbezüglichen Aussagen zufolge die Seele aufgrund ihrer Entscheidung die Syzygie mit dem Geist bewerkstelligt, ergreift hier das Pneuma die Initiative und ist Subjekt im Vorgang der Vereinigung. Damit kommt seine Bedeutung als einer soteriologischen Größe deutlich heraus.

Der Erlösungsvorgang wird als Syzygie und dadurch bewirkter Aufstieg zu Gott, als Abkehr vom Hylischen[31] und Vorgang der Erkenntnis beschrieben. Die Nähe zur Konzeption Theodots fällt auf, bei dem

---

[28] Vgl. 15,1.2: »Wir müssen übrigens das, was wir verloren haben, jetzt wiedersuchen: die Seele mit dem Heiligen Geist zu verbinden und die göttliche Syzygie zu bewerkstelligen ... Der vollkommene Gott nun ist nicht sarkisch, der Mensch aber ist Sarx. Wenn man annimmt, solcher äußerliche Zustand sei wie ein Tempel, dann will Gott durch den vermittelnden Geist (διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος) in ihm wohnen.« (Beim Gegenteil würde der Mensch sich nicht vom Tier unterscheiden, abgesehen von der Sprache.) Hier kommt schön heraus, daß »Pneuma« bei Tatian ein Begriff für *Vermittelndes* ist.

[29] Bezeichnend für Tatians geschichtslose Theologie ist die Umdeutung der heilsgeschichtlichen Aussage von Joh 1,5 ins Anthropologische, indem er aus dem Aorist ein Präsens macht.

[30] Die Deutung, daß Tatian hier Logos und Pneuma identifiziert (so v. Loewenich, Johannes-Verständnis S. 52), kann nicht ganz ausgeschlossen werden, weil der Logos nach orat 7,1 Pneuma *ist.* Aber er ist nach orat 7 nicht das mit der Seele verbundene Pneuma. Das Wirken beider wird in orat 13,1f ganz parallel beschrieben (ψυχὴ γὰρ οὐκ αὐτὴ τὸ πνεῦμα ἔσωσεν, ἐσώθη δὲ ὑπ' αὐτοῦ· καὶ τὸ φῶς τὴν σκοτίαν κατέλαβεν ᾗ λόγος μέν ἐστι τὸ τοῦ θεοῦ φῶς). Und doch scheint Tatian beide auseinanderzuhalten, wenn er das in den Propheten weissagende Pneuma als »den Diener des Gottes, der gelitten hat« bezeichnet (womit er wie mit dem Begriff διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος von 15,2 eine engelpneumatologische Vorstellung aufnimmt). Zu sagen, daß der Geist bei ihm »a distinct *personal* being« sei (Barnard, Heresy S. 10), verkennt aber dessen Eigenart.

[31] Dem entspricht, daß der Geistbesitz nach 12,1 dem Bereich der Hyle entzieht.

allerdings der Zusammenhang von Enkratie (Askese) und Pneumatologie nicht besteht. Hingegen findet sich dieser im Philippusevangelium (PhEv 44 und 113). Mit diesem berührt sich Tatians Pneumatologie überhaupt am stärksten; so in den Aussagen über die ursprüngliche Geist-Seele-Einheit (mit Bezug auf Gen 2,7) und deren Wiedererlangung als Vollkommenheit. Nur ist dort nicht vom Verlust des Geistes durch den Sündenfall, sondern vom Raub böser Dämonen die Rede (worin sich die geringere Nähe Tatians zur Gnosis zeigt).[32]

Der so durch die Vereinigung mit dem Geist zu seinem schöpfungsmäßigen Zustand Zurückgekehrte ist als der wahre Mensch von den übrigen Menschen unterschieden (13,3). Tatian verwendet den Begriff des Pneumatikers nicht, meint aber die Sache. Er stellt den »Psychikern« (den normalen, nur durch die Seele konstituierten Menschen) die mit dem Geist Verbundenen und so zu besonderer Erkenntnis Befähigten gegenüber (15,3; vgl. 16,2). Sind jene den Tieren gleich, so können diese — zur »eikon« und »homoiosis theou« restituiert — als »Übermenschen« gelten: »Nur der Mensch ist Bild und Abbild Gottes. Ich nenne aber ›Mensch‹ nicht den, der den Tieren gleich lebt, sondern den, der über das Menschsein hinaus zu Gott selber aufgerückt ist« (15,2) — mit Hilfe des Geistes natürlich, denn dieser befähigt zu solcher Veränderung (13,2; vgl. 20,1) und stellt das Vehikel für Gottes Gegenwart dar (15,2; vgl. Anm. 28). Insofern kann man auch bei Tatian von einer Formung des Menschen durch Gottes Geist sprechen: Durch die Geist-Verbindung wird man *mehr* als die übrigen Menschen, als die Nichtchristen bzw. diejenigen, welche nicht im Sinne von Orat 42,1 gottgemäß leben und erkennen. Und gerade so wird man ein wahrer Mensch. »Übermensch«-Sein bedeutet die Rückkehr zum Ursprung[33],

[32] Trotz charakteristischer Unterschiede besteht eine Strukturgleichheit in Tatians und *Origenes'* Pneumatologie. Heutiges Menschsein wird durch den Fall bestimmt. Wahres Menschsein bedeutet Rückkehr zum Ursprünglichen. Dabei spielt die Verbindung mit dem Geist eine Rolle als Ausweis des Heilsstandes. Voraussetzung dafür aber ist neben der Erkenntnis (dem Glauben) vor allem die Abwendung von der Welt. Wir haben hier ein pneumatologisches Schema, das auf die Valentinianer besonders eingewirkt hat, aber an ihnen vorbei auch auf großkirchliche Theologen.

Der Unterschied zur Pneumatologie des Clemens dagegen ist größer, wenngleich beide im Bezug auf die Anthropologie und im Gedanken der Formung übereinstimmen. — Für einige Punkte sei hier die Nähe zu den Anschauungen der Salomo-Oden notiert (ohne daß daraus weitergehende Schlüsse gezogen werden sollen, was angesichts der umstrittenen Einordnung der Oden etwas mißlich wäre): Auch dort gehört die Geist-Verbindung in die Konstituierung des neuen Menschen hinein (25,8) und ist der Geist im wesentlichen eine soteriologische Größe. Er vermittelt Unsterblichkeit (28,6f) und befähigt zum Aufstieg in Gottes Welt (36,1ff). Wie Tatian sprechen die Oden vom Geist als »Flügel« und als »Kleid« (28,1; 25,8).

[33] Übermensch-Vorstellung und Restaurations-Schema sind also nicht so unvereinbar, wie Benz, »Übermensch«-Begriff S. 136f meint (der im übrigen auf Tatian nicht eingeht).

(denn die Erfüllung des Lebens besteht in der Gemeinschaft mit Gott); es bedeutet die Vereinigung mit dem göttlichen Geist zu einer »Lebensgemeinschaft«.[34]

Tatian zeigt sich mit der skizzierten Konzeption von der urchristlichen Pneumatologie unbeeinflußt. In seiner Vorstellung vom göttlichen Geist verbinden sich die Gedanken, die im Umkreis des Judentums einerseits über das Schöpfungspneuma (in Auslegung von Gen 2,7) und andererseits über den soteriologischen Geist ausgebildet worden sind, wie wir im V. Teil sehen werden. Auch seine Verwendung des Syzygienbegriffes weist in diese Richtung.[35] Seine Pneumatologie darf daher als jüdisches und nicht als spezifisch christliches Erbe gelten, womit die geistesgeschichtliche Typisierung gemeint ist und nicht die historische Vermittlung (denn solche Gedanken werden ihm aus dem syrischen Christentum zugeflossen sein). Als Interpretation dessen, was die neutestamentlichen Schriftsteller oder auch bestimmte alttestamentliche Stellen über den Geist sagen oder was beispielsweise im christlichen Rom seiner Zeit an Geistvorstellungen vorhanden ist, kann Tatians Pneumatologie nicht verstanden werden.[36] Sie kann auch nicht aus dem Valentinianismus abgeleitet werden; gegen dessen Konzeption polemisiert er vielmehr.[37] Zusammen mit der Pneumatologie des Philippusevangeliums (und des Apokryphon Johannis) zeigt er uns diejenige Tradition, auf welcher die Valentinianer — und nicht nur sie — fußten.

Zusammenfassung: Tatian zufolge wird wahres Menschsein — das zugleich ein »Übermensch«-Sein ist — erst durch die Vereinigung mit dem Gottesgeist und die dadurch vermittelte Verbindung mit Gott bewirkt. An seiner Konzeption fällt auf, in wie starkem Maße der

---

[34] Vgl. die Begriffe συζυγία, συνουσία, συγγένεια, συνδίαιτος (oben A. 24). Der Geist ist »ein himmlisches Kleid für die Sterblichkeit«, welches die Unsterblichkeit erwirbt (20,3), ein Panzer, mit dem der Christ umgeben ist (16,2), der Zierrat der Seele (20,3).

[35] Vgl. Quispel, Ebenbild S. 25 und Peterson, Bemerkungen S. 205ff.

[36] Charakteristisch ist z. B., daß ein Bezug des Geistbesitzes auf die *Taufe* völlig fehlt, was im Vergleich zu Theodot und zum Philippusevangelium besonders bemerkenswert erscheint.

Der Geistbesitz als Kennzeichen des Heilsstandes begegnet auch in jüdischer Literatur (s. Teil V). Daß Tatian von der üblichen kirchlich-biblischen Tradition geprägt sein könnte, ist auch deswegen unwahrscheinlich, weil er bei der Bezeichnung des Heiligen Geistes jede feste Begrifflichkeit vermissen läßt (was zwar im 2. Jh. nichts allzusehr Erstaunliches, aber in dieser Form doch bemerkenswert ist).

[37] So muß der seltsame Satz 13,1: ψυχὴ γὰρ οὐκ αὐτὴ τὸ πνεῦμα ἔσωσεν, ἐσώθη δὲ ὑπ' αὐτοῦ verstanden werden. Er richtet sich gegen eine Interpretation der Syzygienlehre, wie sie z. B. Theodot in Exc 35,3 erkennen läßt: Die Engel (der individualisierte Geist) treten darum für die Pneumatiker ein, weil sie ohne sie nicht ins Pleroma gelangen; der Geist ist also darauf angewiesen, sich mit dem Menschen zu verbinden, auch er muß »erlöst« werden.

Geist als soteriologische Größe beschrieben wird. Er gehört nicht nur in das göttliche Rettungswerk hinein (worin Tatian durchaus mit dem urchristlichen Denken übereinstimmt).[38] Sondern er steht in der »Oratio« als Heilsvermittler dort, wo in anderen Entwürfen Christus genannt wird. Die eigenartige Verknüpfung von Pneumatologie und Anthropologie mit der Konzeption der Formung bringt es mit sich, daß Tatian keineswegs eine »Theologie ohne Soteriologie«[39] bietet. Aufs ganze gesehen hat in der Oratio die Pneumatologie den Stellenwert, den anderswo um diese Zeit die Christologie hat. Und man kann vielleicht sagen, daß Tatian unter den Theologen des 2. Jh.s derjenige ist, bei welchem der Geist die größte Bedeutung für das Ganze des theologischen Entwurfs besitzt.[40] Ihm kommt darin nur das Apokryphon Johannis gleich, wo ebenfalls nicht Christus als *die* soteriologische Größe erscheint, sondern das Pneuma — doch diese Schrift bietet darin keine christliche, sondern jüdische Theologie. Das läßt Tatian besser verstehen und trägt damit auch zum Verständnis der Entwicklung frühchristlicher Pneumatologie bei: Er zeigt den starken Einfluß einer nichtchristlichen bzw. vorchristlichen Konzeption.

2. Menschliche Vollkommenheit als Werk des Heiligen Geistes bei Irenäus

In eindrucksvoller Gestalt begegnet der Gedanke der Formung des Menschen durch Gottes Geist bei Irenäus.[1] Ähnlich wie bei Tatian bildet er den wesentlichsten Teil der Pneumatologie und einen der Pfeiler, auf welchem sich die Soteriologie erhebt, also einen integralen Bestandteil der Theologie. Für die uns interessierende Verbindung von Pneumatologie, Anthropologie und Soteriologie bietet Irenäus demnach ein gutes Beispiel. Damit steht er keineswegs außerhalb der bisher aufgezeigten Traditionslinie. Diese ist ja nicht ein schmales und abge-

[38] Ohne daß es (gegen Kretschmar, Developpement S. 23f) eine *Aufnahme* von diesem wäre.

[39] Gegen Elze, Tatian S. 105, der die Bedeutung der Pneumatologie für Tatian unterschätzt.

[40] Das haben z. B. Galtier, Esprit S. 34ff und Lebreton, Histoire S. 490f völlig verkannt. Die Engführung der bisherigen Fragestellung bei der Erforschung der Pneumatologie zeigt Swete, Spirit, der zwar Tatians Eigenart gespürt (S. 39), aber sie für die Entwicklung der Pneumatologie nicht gewürdigt hat (vgl. S. 41: »He makes no effort to grapple with the metaphysical problems of the Spirit's person or work« — als Resümee etwas wenig).

[1] Als Text wird im folgenden für Buch IV-V die neue Ausgabe in den »Sources Chrétiennes« benutzt, für Buch I—III Stierens und Harveys Editionen.

legenes Rinnsal, sondern im 2. Jh. in verschiedenen Formen ausgeprägt und verbreitet, und zwar immer mit demselben Grundgedanken. Irenäus selber hat wesentliche Anstöße zur Entfaltung seiner Theologie nicht aus eigenem, sondern aus der Aufnahme eines vielfältigen Traditionsgutes östlicher Herkunft. Dies aus bestimmten Teilen seines Werkes zu erheben, ist im einzelnen eine schwierige Aufgabe, dürfte aber für einige Komplexe gelungen sein.[2] Hier hat die Irenäus-Forschung noch manches zu leisten.

Diese Forschungssituation erschwert die traditionsgeschichtliche Betrachtung seiner pneumatologischen Aussagen, die sich — von einer Einheitlichkeit weit entfernt — aus verschiedenen Vorstellungen zusammensetzen. Aber auch wenn darüber im Augenblick nichts ganz Genaues gesagt werden kann, reicht es für unseren Zweck festzustellen, daß seine Konzeption von der Formung durch den Heiligen Geist ein östliches Traditionsstück (vielleicht kleinasiatischer, vielleicht antiochenischer Herkunft) darstellt. In diesem Überblick zur Abrundung unserer Studien soll weder eine eingehende traditionsgeschichtliche Analyse noch eine umfassende Darstellung der irenäischen Pneumatologie geboten werden.[3] Sie kommt nur zur Sprache unter dem Blickwinkel der Nachfrage danach, wie verbreitet die von uns untersuchte Vorstellung war. Die Wirkungsgeschichte von Irenäus' Pneumatologie dürfte im östlichen Raum geringer gewesen sein als die der clementinischen und origenistischen; und wenn die genannte Konzeption auch die Pneumatologie des 4. Jh.s bestimmt hat, dann beruht das nicht auf Irenäus' direktem Einfluß, sondern auf dem derjenigen Tradition, von welcher auch er geprägt wird.

Seine pneumatologischen Aussagen finden sich relativ geschlossen zusammen in bestimmten Komplexen. Der umfangreichste und wich-

---

[2] So etwa der Aufweis der Presbyter-Lehrtradition in IV,27—32 durch A. Harnack (Der Presbyter-Prediger des Irenaeus [IV, 21,1—32,1], in: Philotesia. Paul Kleinert zum 70. Geb. dargebracht, Berlin 1907, S. 1—37). Bousset, Schulbetrieb S. 272—282 erkannte die Benutzung von Traktaten über die Prophetenweissagungen (IV,20,8—12; 21; 25,2; 33,10—14), die Willensfreiheit (IV,37—39; von Widmann, Irenäus S. 164f um III,18—23 ergänzt) und die Eschatologie (V,25—36; dazu s. Loofs, Theophilus S. 302—338). Loofs' Analysen in seinem Theophilus-Buch wird man nicht in allem akzeptieren können. Doch scheint die Benutzung von Theophilus' Adv Marc (oder zumindest die von IQT) erwiesen zu sein (auch wenn manche der von Loofs dazu gerechneten Stücke wohl nicht dazugehören). Und die Beeinflussung durch bestimmte kleinasiatische Theologumena dürfte ebenfalls feststehen. Eine ausgewogene Zusammenfassung bieten Widmann und Benoit, Irénée S. 179—199; auch Brox, Offenbarung S. 150f. Daß Irenäus in starkem Maße von älteren Traditionen zehrt, hat vor allem Wingren, Man S. XVIff u. ö. zu bestreiten versucht, ohne jedoch sonderlich zu überzeugen. Nur vom Neuen Testament her lebt Irenäus eben nicht.

[3] Beides wäre wünschenswert. Weder d'Alès' noch Rüschs Darstellung können als ausreichende Gesamtdarstellung gelten; zudem fehlt bei ihnen der Versuch einer theologiegeschichtlichen Einordnung.

tigste ist V,6—13, wo die Formung durch den Geist als Vollendung des Menschseins ausführlich thematisiert wird. In dieser Art und Intensität ist das sonst nirgends der Fall. Dazu kommen Partien, in welchen die Aussagen über die Geistgabe des Christen aus der Geistchristologie heraus entwickelt werden (so hauptsächlich III,9,3; 17f; V,1; 20,2), und stärker von der »ökonomischen Trinitätslehre« her geprägte wie z. B. IV praef; 7,4; 20, ferner der Komplex der »monotheistischen Trinitätslehre«, verbunden mit der Auffassung vom Geist als einer kosmologischen Größe, sowie die Gedanken vom Geistbesitz der Kirche (III,24,1; IV,33,9; V,20,1) und vom Geist als dem prophetisch-inspiratorischen.[4] Der erste Komplex ist der für uns wichtigste.

Nach Loofs hat Irenäus in V,6—12 auf eine mit Justins »De resurrectione« gemeinsame kleinasiatische Quelle (IQA) zurückgegriffen. Eine dermaßen exakte Herleitung muß aber angesichts der tatsächlich relativ geringen Gemeinsamkeiten bezweifelt werden[5], wobei Berührungen hinsichtlich der Auffassung von der Fleischesauferstehung nicht geleugnet werden sollen. Von genaueren literatur- und traditionsgeschichtlichen Hypothesen abgesehen, bleibt zu konstatieren, daß die Pneumatologie von V,6ff als etwas Eigenes gegenüber sonstigen Stellen bei Irenäus hervortritt. Sie muß allerdings anders bestimmt werden, als Loofs es tut, der sie als mit der Geistchristologie verbundene realistisch-pneumatische Erlösungslehre versteht und mit Ignatius und Afrahat traditionsgeschichtlich verbindet.

Programmatisch läßt uns dies Stück gleich zu Beginn sein Thema erkennen: Der *vollkommene* Mensch besteht in der Vereinigung und Vermischung der Seele mit dem Gottesgeist, welchen diese aufnimmt; als drittes kommt das Fleisch, das Gebilde secundum imaginem Dei hinzu (p.333,9ff). Solche Vollkommenheit inhäriert dem Menschen nicht von Natur aus, sondern wird durch die Aufnahme des Geistes im Heilsgeschehen bewirkt, wie Irenäus noch einmal ausdrücklich betont (p.333,13). Sie macht ihn zum Pneumatiker (p.334,4; diese ebenso wie

[4] Aufs ganze gesehen tritt dieser traditionelle, die Pneumatologie des 2./3. Jh.s weithin bestimmende Aspekt bei Irenäus zurück (I,10,1 im Rahmen einer Bekenntnistradition, vgl. Epid 6; ferner z. B. III,21,4; IV,20,5; 30,1.9f; Epid 42.99.100). Das übersieht d'Alès, Doctrine S. 500, wenn er behauptet, dieses Werk charakterisiere für Irenäus den Geist. Rüsch, Entstehung S. 91—99 bringt zwar einen Abschnitt zu diesem Thema, ohne aber wirklich vom prophetischen Geist zu handeln.

[5] Vgl. F. R. M. Hitchcock, Loof's Asiatic Source (IQA) and the Ps.-Justin De resurrectione, ZNW 36, 1937 (S. 35—60), S. 41ff, der aber nicht bewiesen haben dürfte, daß die Schrift »De resurrectione« pseudojustinisch ist, und deren traditionsgeschichtliche Zusammenhänge mit Adv haer V,6ff unterschätzt.

Gegen Loofs spricht schon das eine, daß die für die Argumentation von V,6—12 grundlegende pneumatologische Konzeption bei Justin fehlt. Daß Irenäus sich mit V,6,1 »an IQA angelehnt hat« (S. 237) ist deswegen unwahrscheinlich, zumal die S. 212 unter Nr. 1 a abgedruckten Texte als »Parallelen« nicht einleuchten.

die vorhergehende Aussage unter Rückgriff auf 1.Kor 2). »Wenn aber dieser Geist mit der Seele vermischt, mit dem Gebilde vereint wird, ist der Mensch wegen der Ausgießung des Geistes Pneumatiker und vollkommen geworden. Und dieser ist es, welcher nach dem Bild und Abbild Gottes gemacht wurde. Wenn aber der Geist der Seele fehlt, ist ein solcher wahrhaft (nur) psychisch und wird als fleischlicher unvollkommen zurückgelassen: Er hat zwar die Imago im Gebilde[6], nimmt aber nicht die Similitudo durch den Geist an« (p.334,10—16). Ein derart Unvollkommener ist kein wahrer Mensch, denn weder Seele noch Körper machen für sich oder zusammen den Menschen aus, sondern erst die Verbindung mit dem Gottesgeist (p.335,2—6.16f). In wiederholten Wendungen also unterstreicht Irenäus in V,6,1 diesen Grundgedanken.

Ihm geht es im Zusammenhang des Ganzen um eine Auseinandersetzung mit den Leugnern der Fleischesauferstehung. Die zitierte pneumatologische Ausführung hängt damit allerdings nicht zusammen, wie überhaupt im ganzen Komplex V,6—13 der Bezug auf das eigentliche Thema mitunter hintanbleibt. Die pneumatologische Konzeption verrät hier ihr Eigengewicht. Auf die Diskussion bezieht sich V,6,2 mit der Bemerkung, der Wert des Körpers werde schon daraus ersichtlich, daß der Geist ihn durch die Einwohnung zu seinem Tempel mache. Das Fleisch stirbt (V,7,1), wird aber wegen seiner Verbindung mit dem Geist auferstehen und immerwährendes Leben haben (7,2). Irenäus setzt sich mit dem Axiom der Gegner auseinander, daß nach Paulus (1.Kor 15,50) das Fleisch keine Verheißung habe, und zieht zur Verteidigung seiner massiven Eschatologie die Tradition von der Formung des Menschen durch den Gottesgeist heran: Wegen seiner Vereinigung mit dem Geist verändert sich das Fleisch und wird so wertvoll, daß es mit ins Gottesreich eingehen kann. »Ohne den Geist Gottes ist also das Fleisch tot ... Das Fleisch, welches vom Geist in Besitz genommen wurde und sich selbst vergaß, nimmt die Beschaffenheit des Geistes an und ist dem Wort Gottes gleichförmig geworden« (V,9,3; p.343,14; vgl. 9,2; p.342,23). Rettung für das Fleisch bringt der Geist (p.343,21).

Aber es geht Irenäus ja nicht so sehr um das Fleisch als solches, sondern um den ganzen Menschen. Jene in der Polemik vertretene Auffassung stellt nur einen Ausschnitt aus der größeren Konzeption dar, wie sie in V,9,1f eindrucksvoll resümiert wird.

Da erst der Geistbesitz den Menschen vollendet, besteht der Vollkommene aus drei Teilen (Leib, Seele, Geist). Er, genauer: sein Fleisch, wird durch den Geist »geformt« und »gestaltet«.[7] Hier haben wir also zu der Sache auch ausdrücklich den Begriff der Formung.[8]

---

[6] Der erstaunliche Gedanke, daß die Gottebenbildlichkeit in der Leiblichkeit besteht, beruht auf älterer Tradition; er berührt sich mit gnostischen Aussagen, wonach die Archonten (o. ä.) den Leib nach dem im Wasser erschienenen Bild des höchsten Gottes gestalten.

[7] V,9,1; p.342,4f: salvante et figurante (sc. Spiritu) ... salvatur et figuratur (sc. caro). Daß die Formung durch den Geist ein allmählicher Fortschritt sei (so Lebreton, Histoire Bd. 2, S. 607 und Bardy, Vie S. 140), sagt Irenäus hier nicht. Nach V,6.9f sieht es vielmehr so aus, als träte sie schlagartig mit dem Geistempfang ein. (Anders dagegen V,8 — man sieht, daß der Komplex V,6ff nicht einheitlich ist.)

[8] Der Jenenser Papyrus (vgl. SC 153, p.106) läßt erkennen, daß im Original das Wort μορφοῦσθαι stand (so lesen es jedenfalls die Herausgeber und bringen in ihrer

Da der natürliche Mensch nur aus Leib und Seele besteht, so findet unter der Einwirkung des Geistes demnach eine anthropologische Veränderung statt: Ein Christ ist infolge des Geistbesitzes aufweisbar »mehr« als ein Nichtchrist. Dieser Gedanke begegnete uns vor allem bei Clemens und Theodot, bei ersterem allerdings anthropologisch stärker durchreflektiert als bei Irenäus. Mit ihm berührt sich dieser auch darin, daß er V,10 zur Illustrierung solcher Veränderung des menschlichen Wesens das paulinische Bild von der Ölbaumpfropfung anwendet und auf die Pneumatologie bezieht. Durch die Geisteinwohnung wird der Mensch »veredelt« zu einem Pneumatiker (V,10,1; p.345,17ff). Demgemäß stellt V,12,2 dem natürlichen Menschen, welcher nur den Lebenshauch (d. h. die Seele) besitzt und daher Psychiker ist, den Pneumatiker als den besonderen Menschen entgegen, welcher den lebenspendenden Geist empfangen hat.[9] Wie Clemens relativiert er hier die an Gen 2,7 anknüpfende Tradition. *Geist* wurde in jenem Schöpfungsakt nicht mitgeteilt, sondern bloß Seele (Lebenshauch).[10] Das unterscheidet sich erheblich von Tatians Ansicht. Aber auch Clemens kann aufgrund seiner stärker differenzierten Anthropologie mit jener Tradition mehr anfangen als Irenäus an dieser Stelle, welcher in Gen 2,7 in den meisten Fällen, wo er darauf zu sprechen kommt, nur die Erschaffung des Leibes ausgedrückt sieht.[11]

Der Grundgedanke von V,6—13 paßt gut in die Entwicklung der von uns untersuchten Vorstellung hinein. Der natürliche Mensch erhält durch den Glauben[12] den Gottesgeist und wird dadurch zu einem Pneumatiker, einem vollkommenen Menschen geformt, was ihm die Unvergänglichkeit garantiert (vgl. V,7,2; 8,1). Daß der Geistbesitz Unsterblichkeit vermittelt[13], gehört zum Kernbestand der irenäischen Pneumatologie, wie wir gleich sehen werden. In dem Satz V,11,1;

Rückübersetzung hier und in IV,20,8; SC 100,p.649,651 mit Recht diesen Begriff). Man kann z. B. an I,6,1 deutlich erkennen, daß dem »formari« im Original stets ein μορφοῦσθαι entsprach. Ob Irenäus damit auch dort, wo er Eigenes vorträgt, einen valentinianischen Begriff übernommen hat oder ob ihm dieser aus einer anderen Tradition zugeflossen ist, muß offenbleiben.

[9] Griechischer Text eines Katenenfragments (SC 153,p.144): ... τὸ δὲ πνεῦμα ἰδίως τοῖς καταπατοῦσι τὰς γεώδεις ἐπιθυμίας.

[10] Weiteres darüber bei Jenkins, Make-up S. 94.

[11] Vgl. Jenkins, Make-up S. 93—95. Daß Irenäus indes jene andere Tradition der Auslegung von Gen 2,7 kennt, verrät eine beiläufige Bemerkung wie V,18,2; p.373,24, wonach der Logos allen Menschen den Geist gibt, wie er will, den einen »gemäß dem Zustand, daß es geschaffen ist«, den andern entsprechend der Adoption zu Kindern Gottes. Neben dem soteriologischen Geist kennt er hier plötzlich ein Schöpfungspneuma. Seine Pneumatologie setzt sich eben aus vielfältigen Stücken zusammen.

[12] So betont in V,9,2; p.342,15f und 10,1; p.345,17f (Glaube und Taufe zusammen in 11,2; p.349,7f).

[13] Aubineau, Incorruptibilité akzentuiert diesen Zusammenhang nicht genügend.

p.348,11, daß der Pneumatiker »in jeder Weise gerettet wird wegen der Gemeinschaft mit dem Geist«, taucht eine typisch gnostische Prämisse auf, nur daß hier nicht die pneumatische Anlage (das Schöpfungspneuma) gemeint ist, sondern der soteriologische Geist. Die Nähe zu einer Aussage im Dialog des Apokryphon Johannis, der insgesamt einen nicht typisch gnostischen Eindruck macht, fällt in die Augen: »Die, zu denen jener Geist kommt, werden unter allen Umständen leben« (AJ, BG 67,1f; vgl. dazu unten S. 226). Das ist nicht die einzige Berührung der irenäischen Pneumatologie mit derjenigen des Apokryphon. Gerade aber eine solche Einzelheit bestätigt, wie sehr sie in den Strom der von uns verfolgten Tradition gehört.

Nun akzentuiert Irenäus freilich jene Konzeption von der erlösenden Formung in eigener Weise, indem er sie mit der Ethik verbindet: Auf jeden Fall wird wegen der Teilhabe am Geist nur derjenige gerettet, welcher zum Besseren fortgeschritten ist und die Früchte des Geistes hervorbringt (11,1; p.348,12f). Das sieht wie ein Zusatz aus, wie eine Korrektur von der paulinischen Pneumatologie her. Demgemäß fügt Irenäus an die Ausführung über das Tragen des himmlischen Bildes (vgl. 1.Kor 15,49) und die Veränderung des Menschen durch die Geisteinwirkung die Bemerkung an, solche Lebendigmachung erfolge, »indem wir das tun, was des Geistes ist« (11,2; p.349,11). Man bewirkt nicht, wie Origenes es lehrt, durch seinen guten Lebenswandel, daß der Geist einem einwohnt. Irenäus betont hier vielmehr die Gnadenhaftigkeit. Aber die Pneumatiker leben entsprechend ihrem neuen Sein (V,8,2; p.339,23ff), weil sie nur so den Geistbesitz bewahren (V,9,3; p.343,21ff). Daß das Fleisch nicht an der Verheißung teilhabe, (so interpretiert er 1.Kor 15,50 in V,9 und 10,2 gegen die Gegner mit Hilfe von Rö 8,5—8) heißt, daß es das nicht kann, solange der Mensch fleischlich lebt; lebt er aber in der Einheit mit dem Geist diesem gemäß, dann wird auch das Fleisch gerettet.

Die Betonung, durch solche Verbindung erlange er die Unvergänglichkeit, kennzeichnet die hier referierte Konzeption, und zwar in der Zuspitzung, es sei das Fleisch, welches solchermaßen unvergänglich werde.[14] (Denn im Fleisch sieht Irenäus in V,6ff den Menschen vor allem repräsentiert.) Die Frucht der Verbindung mit dem Geist ist (so V,12,4; p.353,2ff), »das Fleisch ... der Unvergänglichkeit teilhaftig zu machen«. Denn dies ist von Natur aus dem Tode geweiht und unfähig, ins Gottesreich einzugehen, jener dagegen ist »das Lebende«, ergreift es und bringt es dorthin (V,9,4; p.344,15ff). Darin besteht das Neue,

[14] So auch in der antivalentinianischen Polemik II,19,6; p.320. Die jetzt erlangte Unvergänglichkeit (vgl. Aubineau, Incorruptibilité S. 52) bildet gleichsam einen Keim, vollkommen ist sie erst in der Auferstehung. Weil diese leibhaft erfolgt, betont Irenäus die dem Fleische widerfahrende Unvergänglichkeit.

das mit dem Christentum in die Welt getreten ist: Vorher hatte der Mensch nur den animalisches Leben spendenden Hauch, welcher ihn zum Psychiker machte; jetzt gibt es für einige Besondere den wahres Leben schaffenden Geist (V,12,2; p.350,7—13).[15] Dem ersten Adam als einer »lebendigen Seele« stellt Irenäus mit 1.Kor 15,45 den zweiten Adam gegenüber, welcher zum »lebenschaffenden Geist« wurde. Damit klingen in V,12 zwei Momente an, die in dem ganzen bisher betrachteten Komplex nicht enthalten sind: der Bezug auf die Geistchristologie und die Rekapitulationstheorie.[16]

Wichtig an dem Abschnitt V,6—13 ist für uns neben der Konzeption der Formung des Menschen zum Pneumatiker der Gedanke, daß diese eo ipso das Heil bedeutet, weil der Geist das unvergängliche Leben vermittelt. Dieser Gedanke erklärt sich einmal aus dem Einfluß der paulinischen Pneumatologie (Rö 8,11 vgl. 8,2; 1.Kor 15,45; 2.Kor 3,6), verrät zum andern aber eine auffällige Nähe zur Vorstellung vom »Geist des Lebens«, die im Apokryphon Johannis begegnet. Zugrunde liegt die jüdische, an Gen 2,7 anknüpfende Vorstellung von der Vermittlung des natürlichen Lebens durch das Schöpfungspneuma. Nur wird aus diesem ein soteriologisches Pneuma und aus jenem ein übernatürliches Leben. In dem Dialog im Apokryphon (BG 64,14—71,2; vgl. unten S. 226) kommt auf die salvandi das »Pneuma des Lebens« herab, verbindet sich mit ihnen, die vorher nur aus Leib und Seele bestehen, und garantiert ihnen dadurch den Aufstieg in den Himmel sowie das ewige Heil. Man braucht nicht so weit zu gehen, Irenäus' Konzeption aus dieser ableiten zu wollen; es genügt die Feststellung der Parallelität als Hinweis darauf, mit welchen Traditionen seine Pneumatologie arbeitet. Parallel zu ihr steht auch diejenige Tatians, wonach der mit der Seele sich verbindende Geist Träger der Unsterblichkeit ist. Nimmt man Od Sal 28,6f und Afrahat (vgl. S. 288) hinzu, sieht es so aus, als stießen wir auf eine vor allem im syrischen Christentum verbreitete Anschauung.[17] Ein Proprium des Irenäus stellt die starke Fixierung auf die Aussage dar, es sei das Fleisch, welches in die

[15] Hier spielt wieder die Verbindung mit der Ethik herein: Die Besonderen sind die, welche die »irdischen Begierden« niedertreten.

[16] Loofs' Bestimmung von IQA leidet unter dem Fehler, daß er zwar V,6—12 zugrundelegt, aber die Pneumatologie dieser Kapitel nicht untersucht, sondern V,1 zum Schlüssel des Verständnisses macht (vgl. S. 239ff). Diese Stelle zeigt allerdings die Verbindung von Geistchristologie und »realistisch-pneumatischer Erlösunglehre«, welche Loofs als typisch für IQA ansieht (vgl. S. 442f). Aber eine solche Verbindung ist, wie wir sahen, gerade für V,6ff nicht typisch, und dort soll IQA doch fortgewirkt haben. Die aus der Geistchristologie erwachsende Pneumatologie muß von derjenigen in V,6ff unterschieden werden.

[17] Dazu paßt das an Ignatius' Metaphorik erinnernde Bild von IV,38,1; p.293,11, der Gottesgeist sei »Brot der Unsterblichkeit«.

Unvergänglichkeit hineingenommen werde, was gerade gegenüber Tatian auffällt.

Der Vergleich mit diesem zeigt uns einen der wesentlichsten Unterschiede: Jene irenäische Konzeption baut nicht darauf auf, daß mit der rettenden Geistverbindung ein ursprünglicher Zustand restituiert wird. Die Geistverbindung stellt vielmehr das Ziel der Menschheitsentwicklung dar. Dieser Gedanke liegt Irenäus' gesamter Pneumatologie und Soteriologie zugrunde, und doch erwähnt er gelegentlich jenen anderen, daß dem Menschen infolge des Falls die ursprüngliche Ausstattung verlorenging. Expressis verbis spricht er dabei nur von der verlorenen Gottähnlichkeit (V,16,2; III,18,1; 33,1), aber es gibt Spuren, welche darauf hinweisen, daß er im Zusammenhang damit die Vorstellung vom Verlust des Gottesgeistes kennt.

So spricht er an der erwähnten Stelle V,12,2, wo er dem ersten den zweiten Adam entgegenstellt, davon, jener habe das Leben verloren, könne es aber finden, wenn er sich *wieder* zum Besseren wende und den lebenspendenden Geist empfange.[18] Im Rahmen der Abhandlung ist der Sinn klar. Danach kann es nur um den Erwerb eines wenigen Auserwählten zukommenden Geistes gehen, den man vorher nicht gehabt hat. Aber wenn die Erlangung des Lebens so mit dem Besitz des Geistes gekoppelt ist und vom Verlust des Lebens durch Adam gesprochen wird, dann könnte dahinter die Vorstellung vom Verlust des Pneuma im Sündenfall stehen.[19] Dementsprechend wäre dann auch die Bemerkung in V,10,1 zu verstehen, der durch die Geisteinwohnung »veredelte« Mensch kehre zurück »in pristinam ... hominis naturam« (p.346,11). Wie gesagt, der Gedanke vom Geist-Verlust paßt nicht zu der bisher dargestellten Konzeption. Aber wenn Irenäus' Pneumatologie insgesamt nicht aus einem Guß ist, dann gilt das ebenso für V,6—13.

Deutlich findet sich jener Gedanke auch in III,23,5 (nachdem in 23,1 betont wurde, der Mensch, welcher zum Leben erschaffen worden sei, habe es verloren), wonach Adam mit dem Anlegen der Kleider aus Feigenblättern zeige: »eam quam habui a Spiritu sanctitatis stolam amisi« (p.128).

Aufs ganze gesehen spielt jedoch die Vorstellung vom Verlust des ursprünglichen Geistbesitzes, in welchem dann materialiter die Gottähnlichkeit bestanden hätte, bei Irenäus eine geringe Rolle.[19a] Der Mensch wird für ihn nicht das, was er ursprünglich war, sondern das, was er eigentlich immer schon werden sollte.[20]

---

[18] V,12,2; p.351,16ff; vgl. die griechischen Fragmente SC 153,p.148ff.

[19] Das beachtet z. B. Harnack, Lehrbuch Bd. 1, S. 590 Anm. nicht, wenn er die zu Beginn von V,12,2 geäußerte Ansicht verallgemeinert: »Namentlich aus V,12,2 geht hervor, daß nur die πνοή, nicht aber das πνεῦμα, als ursprünglicher Besitz zu denken ist« (was im übrigen für Irenäus natürlich zutrifft). Anders dagegen d'Alès, Doctrine S. 512f, der wiederum die Bedeutung der Stelle überschätzt.

[19a] D'Alès, Doctrine S. 512—516 stellt es zu Unrecht so dar, als sei das die eigentliche Auffassung, und kann doch als Belege nur die von uns aufgeführten beibringen. Auch Loofs verallgemeinert zu Unrecht (Theophilus S. 236), wenn er von der dem Menschen »nicht mehr eignenden, durch das πνεῦμα gewirkten similitudo dei« spricht. Ebenso F. Vernet, Art. Irénée, in: DThC Bd. 7,2 (Sp. 2394—2533), Sp. 2457.

[20] Vgl. H. Koch, Zur Lehre vom Urstand und von der Erlösung bei Irenäus, ThStKr 96/97, 1925f (S. 183—214), S. 188; Wingren, Man S. 51f.148.

Die Tradition vom Verlust des urständlichen Geistbesitzes kennt im übrigen auch Tertullian. So sagt er De bapt 5,7, in der Taufe werde der Mensch nach der Gottähnlichkeit wiederhergestellt, indem er jenen Gottesgeist wiederempfange, den er bei der Schöpfung durch das Anhauchen erhalten, durch den Fall aber verloren habe.

Von der bislang betrachteten Konzeption der Formung durch den Heiligen Geist muß eine andere Konzeption unterschieden werden, welche aus dem »geistchristologischen« Ansatz heraus entwickelt wird und um den Grundgedanken kreist, daß Christus von Gott den Heiligen Geist empfing, um ihn nach seinem Tode an die Gläubigen weiterzugeben und sie so zu Pneumatikern zu machen. Vor allem mit dieser pneumatologischen Vorstellung wird die Rekapitulationstheorie verbunden. Sie zeigt eine Nähe zur Pneumatologie des Ignatius und Melitos[21], so daß man schon deswegen hier eine Tradition vermuten kann. Präzise gesagt, handelt es sich bei Irenäus indes nicht mehr um eine einheitliche, eindeutig gegenüber anderen isolierte Konzeption, sondern um ein Ineinander verschiedener Vorstellungen, welche von ihm miteinander verknüpft worden sind. Darin besteht seine Leistung, daß er sich das Überkommene angeeignet hat. Und doch bleibt dieses als ein ursprünglich für sich bestehender Gedankenkomplex erkennbar.

Christus wurde in der Taufe, als der Geist auf ihn herabkam, »vom Vater mit dem Geist gesalbt und zu Jesus *Christus*« (III,9,3; p.32) – »*damit* wir von der Fülle seiner Salbung empfangen und gerettet werden« (ebd. p.33). Neben dieser an den Christus-Namen anknüpfenden Pneumatologie[22] steht eine andere, ähnliche: Weil Gott für die Endzeit die Geistausgießung verheißen hatte, stieg bei der Taufe der prophetische Geist auf Jesus, den zum Menschensohn gewordenen Gottessohn,

---

[21] Auch *Melito* vertritt sie: Christus erlöste uns aus dem Verderben der Welt »und versiegelte unsere Seelen mit seinem eigenen Geist« (Passahomilie § 67, Z. 479f). Als τὸ τοῦ κυρίου πνεῦμα steht es antitypisch dem an die Tür geschmierten Passablut gegenüber (§ 32, Z. 222; § 44, Z. 410).

Aus der Geistchristologie abgeleitet wird die Pneumatologie auch in der vieldiskutierten *Passahomile des Ps.-Chrysostomus* (der sechsten der »kleinen Trompeten«; ed P. Nautin, Homélies paschales I, SC 27, Paris 1950). Die Ansetzung der Homilie ist recht umstritten, doch wird man schon wegen dieser Geistchristologie (die gegen Nautin S. 47 nicht apollinaristisch ist, geht es doch nicht um die Inkarnation des Geistes Christi, sondern des Gottesgeistes) erwägen können, ob sie nicht ins Kleinasien des 2./3. Jh.s gehört (mit R. Cantalamessa, L'Omelia »In S. Pascha« dello Pseudo-Ippolito di Roma, Mailand 1967, trotz der Bedenken von H.-D. Altendorf in seiner Rezension ThLZ 95, 1970, Sp. 215f). Wie Irenäus betont der Prediger, der Gottesgeist sei in Christus eingezogen, um so der Menschheit zuzukommen (45,2; p.165,11ff; 45,3; p.165,19ff; 55,2; p.183,14ff; 39; p.161,11; 37; p.159,17 [dazu Nautin S. 72]; 2,2; p.119,20).

[22] Sie findet sich auch III,18,3 (»Es salbte der Vater, gesalbt aber wurde der Sohn mit dem Geist, welcher die Salbung ist«) und Epid 47 (»und das Salböl ist der Geist, mit dem er gesalbt ist«).

herab, »bei ihm (cum ipso) sich daran gewöhnend, im Menschengeschlecht zu wohnen und auf den Menschen zu ruhen und im Gebilde Gottes zu wohnen« (III,17,1; p.92).[23] »Diese Gabe, die der Herr vom Vater empfing, schenkte er auch denen, die an ihm teilhaben, indem er den Heiligen Geist auf die ganze Erde sandte« (III,17,2; p.93). Geht es in III,9,3 um den messianischen Geist, so in III,17 um den prophetischen. (Beides darf nicht völlig auseinandergerissen werden, ist jedoch traditionsgeschichtlich zweierlei.)[24]

Die Akzentuierung der Geistgabe an die Christen als der Einwohnung des prophetischen Geistes fällt vor allem in IV,33 auf[25], wo nun allerdings nicht mehr vom geistchristologischen Ansatz aus gedacht wird. Seit dem Anfang der Heilsgeschichte half der Geist Gottes als prophetisches Pneuma den Menschen (IV,33,1). Wer ihn besitzt, ist Pneumatiker, und zwar im Sinne von 1.Kor 2,15: Er kann dank dieses erkenntnisfördernden Geistes die Wahrheit prüfen (p.256,1ff), d. h. er kann die Lehren der im folgenden katalogisierten Häretiker als falsch beurteilen. Und wie die Propheten, die solchen Geist besaßen, verfolgt wurden, so widerfährt es auch der Kirche, auf welcher jener selbe Geist, allerdings in neuer Weise, ruht (IV,33,9; p.264,7f).[26] Prophetischer Geistbesitz führt zu Verfolgung und Tod, betont Irenäus nochmals (33,10; p.264,11) — wie die wahre Kirche durch den Geistbesitz gekennzeichnet wird, so auch durch die Zahl ihrer Märtyrer. Es dürfte deutlich sein, daß hier ein anderer Pneumatikerbegriff als in V,6—9 vorliegt. Auch die Geistvorstellung ist anders nuanciert; hier handelt es sich um den prophetischen Geist, dort um den »Geist des Lebens«, hier befähigt er — ein für das 2. Jh. typischer Gedanke — zu besonderen Taten, dort formt er das Wesen des Menschen um.[27]

---

[23] Der Gedanke der Einwohnung des Geistes im »plasma« berührt sich mit der in V,6ff vorgetragenen Konzeption. Während dort jedoch der Leib gemeint ist, geht es hier um die Seele: »Denn unsere Leiber empfangen durch jenes Bad, welches der Unvergänglichkeit dient, die Einheit; die Seelen aber durch den Geist« (III,17,2). So auch Epid 42.

[24] In III,17,2 spielt er auf den Geistempfang in der Taufe an.

[25] Hiermit dürfte sich Irenäus eng an die Bekenntnistradition anschließen, wie das »Credo« in IV,33,7 zeigt (vgl. Benoit, Irénée S. 211ff). Als prophetischer Geist auch im »Credo« I,10,1.

[26] Der Gedanke, daß der Geist der Kirche als ganzer verliehen sei, muß von demjenigen der individuellen Gabe unterschieden werden, welcher viel besser mit der Anthropologie zusammengebracht werden kann. Traditionsgeschichtlich sind sie zweierlei. Vgl. vor allem III,24,1: Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia; ferner V,20,1. Dazu N. Brox, Charisma veritatis certum, ZKG 75, 1964 (S. 327—331), S. 328. Irenäus' Charismenlehre gehört, anders als bei Origenes, in diese Verbindung der Pneumatologie mit der Ekklesiologie hinein (vgl. z. B. V,6,1; III,11,9), obwohl der Bezug auf die Pneumatologie auch fehlen kann (z. B. II,32,4).

[27] Einander angeglichen werden beide Vorstellungen in Epid 6.

Den Unterschied jener Konzeption der Formung (V,6ff) zu der in IV,33 anklingenden kann man vor allem an IV,20 ablesen, wo Irenäus mit dem aus der kleinasiatischen Presbyter-Tradition übernommenen ökonomisch-trinitarischen Schema argumentiert.[28] Zum rekapitulierenden Werk Christi, durch das der Mensch mit Gott verbunden werden soll, gehört auch, daß er »den Geist Gottes umfaßt« (IV,20,4; p.216,4), welcher zum Sohn hinführt, der wiederum zum Vater leitet (20,5; p.216,23). Das Geistwirken wird hier als ein die Offenbarung vermittelndes hingestellt (vgl. 20,6; p.218,4ff), weswegen auch vom Geist als prophetischem die Rede ist, dessen Aufgabe in der Vorbereitung des Menschen für die Gottesschau besteht. Diese Vorbereitung fand schon in der Zeit der alten Propheten statt und war damit eine Erziehung des Menschengeschlechts: Mit der Verkündung des Zukünftigen durch die Propheten formte der Geist die Menschen im voraus bereits dazu, Gott untergeben zu sein und ihn durch den Geist zu sehen (IV,20,8).[29] Hier haben wir wie in V,9,1 nicht nur die Sache, sondern sogar den Begriff der »Formung«. Aber nicht als in den Menschen eindringende, sich mit Körper und Seele vermischende und einen »dritten Teil« im anthropologischen Aufbau bildende göttliche Gabe erscheint hier der Heilige Geist, sondern primär als Mittler im Offenbarungswerk Gottes. Das zugrundeliegende ökonomisch-trinitarische Schema sieht den Geist — um eine etwas mißliche Klassifizierung zur Verdeutlichung der Nuancen heranzuziehen — stärker »personhaft« als jene Konzeption. Aber auch nach ihm formt der Geist seinen Träger und macht ihn zum Pneumatiker (IV,33,1), nur in anderer Weise.

Das illustriert ebenfalls die wiederum auf einem anderen trinitarischen Gedanken basierende Aussage in IV,38, wo der Geist als neben Christus im Auftrage Gottes wirkende »Gestalt« erscheint.[30] Es geht dabei auch um die Gestaltung des Menschen zur Vollkommenheit; nur wird er nicht wie in V,6ff dadurch vollkommen, daß der Geist seine

---

[28] Vgl. dazu F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 6. Aufl., Tübingen 1959, S. 76f. — Nach Bousset, Schulbetrieb S. 276f gehört IV,20,8—12 zum Traktat über die Prophetenweissagungen. Damit braucht noch nicht gesagt zu sein, daß Irenäus in IV,20,1ff restlos Eigenes bringt. Das gleiche gilt für IV,33,1—10 (bis p.264,14), einem nach Bousset ebenfalls nicht zu der »Quelle« gehörigen Stück. Beide Stücke beziehen das Geistwirken vor allem auf die Propheten und das Offenbarungswerk.

[29] 20,8; p.219,10f: praeformans nos et praeaptans ad id ut subditi Deo simus (vgl. p.219,16: ut praeformaretur et praemeditaretur homo).

[30] Es handelt sich um die Irenäus durch Theophilus vermittelte Auffassung von Christus und Geist = Logos und Sophia als den beiden Kräften, mit welchen Gott die Welt geschaffen hat und ordnet. (Vgl. dazu vor allem Kretschmar, Studien S. 27—36.59f).

anthropologische Konstellation vervollkommnet, sondern dadurch, daß er ihn — im Rahmen des auf die Erlösung angelegten Schöpfungswerkes — »ernährt und vermehrt« und so den Menschen in einem allmählichen Prozeß zur Vollkommenheit führt (zusammen mit Christus; IV,38,3; p.296,8f). Besteht diese dort im Geistbesitz, so hier in der Gottesschau, die durch das — vom Geist und von Christus geförderte — Fortschreiten erreicht wird (p.296,15f). Dieser Gedanke hängt mit demjenigen der Erziehung des Menschengeschlechts durch Gewöhnung an den Geistbesitz zusammen, den man auch in III,17 und IV,20 findet.[31] Die Menschen wurden nicht vollkommen erschaffen, und deswegen kam Christus, um die Schöpfung zum Ziel zu führen — »damit ... wir den, der der Geist des Vaters ist, in uns selbst behalten können« (IV,38,1; p.293,11f). Denn in dem mit Schwächen Behafteten ist er noch nicht (38,2; p. 294,4ff).

Die zuletzt betrachtete Konzeption (Heiliger Geist als prophetischer Geist, als »Funktionär« im Offenbarungswerk, bezogen auf die Erziehung zur allmählichen Vollkommenheit) könnte in Verbindung mit der aus der Geistchristologie erwachsenden[32] diejenige sein, welche am stärksten Irenäus' eigene Meinung ausdrückt (womit nicht gesagt sein soll, daß er sich die andere Konzeption nicht angeeignet habe). Denn er trägt sie anders als jene nicht im wesentlichen in einem Block vor, sondern in verschiedenen Abschnitten, darunter in solchen, die der bisherigen Quellenscheidung zufolge verschiedener Herkunft sind[33]

[31] Die Vorstellung der progressiven Erziehung des Menschengeschlechts findet sich vor allem in dem von Bousset isolierten »Traktat« über die Willensfreiheit (IV,37—39), aber auch in III,18—23. Irenäus hat sie demnach übernommen, sich aber völlig angeeignet (vgl. Widman, Irenäus S. 165). Zum Bezug auf die Pneumatologie vgl. IV,9,2; IV,20,8; V,38,1; dazu allgemein z. B. III, 20,2; IV,5,4; 16,4; V,29,1; Epid 12 und die Zusammenfassung bei A. Bengsch, Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk »Adversus Haereses« des Hl. Irenäus von Lyon, Erfurter Theol. Studien 3, Leipzig 1957, S. 136—156. (Eine erneute, wenig förderliche Materialdarbietung findet man bei Ch. Hoergl, Die göttliche Erziehung des Menschen nach Irenaeus, in: Oikoumene. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II, Catania 1964, S. 323—349.)

[32] Daß man zwischen beiden ein Stück weit differenzieren muß, sieht man daran, daß nach III,17,1 (vgl. 9,3; V,1) der Geist erst in Jesus auf Erden erscheint, während die Propheten ihn bloß ankündigten; nach IV,20,8; 33,1.9f aber ruht er bereits auf den Propheten. Beide Komplexe sind durch den Erziehungsgedanken miteinander verbunden, jedoch gewöhnt sich nach ersterem der Geist in *Jesus* daran, in den Menschen zu wohnen, nach letzterem aber bereits in den *Propheten.* (In anderer Form begegnet der Gedanke der Gewöhnung V,8,1.)

[33] III,17 und IV,38 gehören zu dem »Traktat« über die Willensfreiheit, IV,20 und 33 zu dem über die Prophetenweissagungen. Bei letzterem können die pneumatologischen Aussagen ein eigenes Gut sein und nicht zu den »Vorlagen« gehört haben, bei ersterem dürften sie in der ganzen Konzeption fest verankert sein.

und die nicht in allen Ansichten miteinander harmonieren.[34] Sie ist es auch, die unter den Geistaussagen der Epideixis vornehmlich zum Zuge kommt (Epid 6.41—42.89f.97). Den in ihr enthaltenen typischen Pneumatikerbegriff kehrt er in seiner Abgrenzung gegen die Gnostiker hervor (IV,33,1.15): Mit diesem prophetischen Geist wird jedes Glied der Kirche ausgestattet, wird so zu einem »*wahren* Pneumatiker« (p.256,1; 269,5) — eine offensichtliche Gegensatzbildung gegen den gnostischen Pneumatikerbegriff[35] — und kann die Wahrheit beurteilen, weil es nicht eigenen Erdichtungen folgt, sondern der Schrift. Ferner verwertet Irenäus diese Konzeption vor allem in Verbindung mit seiner Rekapitulationstheorie, wodurch sie zu einem zentralen Stück seiner Theologie wird.

Man sieht das besonders schön an dem Stück V,1, über welchem der Satz der Praefatio steht, den man als Leitmotiv der ganzen irenäischen Theologie verstehen kann: Christus ist »das geworden, was wir sind, damit er uns vollkommen mache zu sein, was er ist« (p.314,8). Durch seine Menschwerdung hat er den Menschen Gott verbunden, hat ihn durch die Hingabe seines Fleisches und durch das Ausgießen seines vom Vater empfangenen Geistes erlöst: »et effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominum, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum[36], ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem« (V,1,1; p.315,14ff). Das konnte Christus deshalb tun, weil er Mensch und Geist Gottes gleichzeitig war (letzteres als Ausweis seiner Gottheit).[37] Indem er der Menschheit den Geist weitergab, verband er sie mit Gott und vollendete sie (vgl. V,1,3; p.317,3ff). Dieser Gedanke hängt vor allem mit dem in III,9,3 und III,17,1 geäußerten zusammen: Der in der Heilsgeschichte durch Christus in die Welt gebrachte Geist wird vom Menschen aufgenommen, auf daß er so zur Vollkommenheit, zur similitudo und zur Unvergänglichkeit gelange.[38] Damit kommt das in der Schöpfung Intendierte zum

---

[34] Vgl. Brox, Offenbarung S. 163—167.

[35] Daß auch der in V,6ff vorgetragene Pneumatikerbegriff gegen den gnostischen ausgespielt wird, kann man dagegen nicht sagen. Dazu beruht er viel zu sehr auf denselben Grundlagen wie dieser. (Und ob Irenäus Meinung, der Pneumatiker werde durch die Verbindung des Geistes mit dem *Leib* charakterisiert, sich speziell gegen den gnostischen *Pneumatiker*begriff richtet, ist zweifelhaft; vgl. z. B. II,19,6.)

[36] Den hier anklingenden Gedanken der Vergottung durch den Geist führt Irenäus sonst nicht aus. »Vergöttlichung« ist ihm das allmähliche Fortschreiten zur Unvergänglichkeit (vgl. Aubineau, Incorruptibilité S. 45ff).

[37] V,1,2; p.315ff: si autem cum homo non esset apparebat homo, neque quod erat vere perseveravit, Spiritus Dei. Vgl. das griechische Fragment SC 153,p.22: ὃ ἦν ἐπ' ἀληθείας, nämlich Πνεῦμα θεοῦ.

[38] Zu den bisher zitierten Stellen ist Epid 97 hinzunehmen: Christus hat den Geist Gottes des Vaters mit dem von Gott gebildeten Fleisch vermischt und vermengt, damit der Mensch nach Bild und Ähnlichkeit Gottes sei (so nach Froidevaux, SC 62,p.167; Weber und Ter-Merkerttschian übersetzen »Geschöpf« und nicht »Fleisch«).

Ziel: die Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Und dabei spielt der Geist eine bedeutsame Rolle (vgl. IV,20,4!). Was in Adam nicht geglückt war, wird in Christus erreicht, denn er hat »alles in sich selbst rekapituliert« (III,16,6; p.87), auch die Formung des Menschen durch den Geist.[39]

Die pneumatologische Konzeption von V,6—13, in welcher wir den Gedanken der Formung vor allem ausgeprägt fanden, weist dem Text zufolge keinen ausdrücklichen Bezug zur Rekapitulationsidee auf.[40] Auch diese hat Irenäus ja, mit verschiedenen Akzenten, aus älterer Tradition übernommen.[41] Nichtsdestoweniger fügt sich V,6ff in seine um »oikonomia« und »anakephalaiosis« zentrierte Theologie vorzüglich ein: Die Vollendung des Menschen durch die Verbindung mit dem Geist findet eben im Heilswerk Christi statt.

Zusammenfassung: Die traditionsgeschichtliche Rückfrage, die hier nur andeutungsweise vollzogen wurde, ergibt, daß Irenäus' Pneumatologie sich aus verschiedenen Gedankengängen aufbaut, deren einer — der sie heute besonders prägt — vor allem aus der von uns untersuchten Entwicklung zu erklären ist. So fällt von ihr her auf Irenäus ein neues Licht. Seine Geist-Konzeption mag von ihm als antignostisch entfaltet worden sein[42], und in manchem ist sie es auch tatsächlich.[43] Aber in einem wichtigen Grundzug bleibt sie derselben Denkweise ver-

---

[39] Auf den für Irenäus' Rekapitulationstheorie wichtigen Abschnitt III,16 (gegen die Gnostiker) folgt III,17 mit der hier erörterten Pneumatologie. Sehr schön drückt V,20,2 diesen Zusammenhang aus: Haec igitur in semetipsum recapitulatus est, adunans hominem Spiritui et Spiritum collocans in homine, ipse caput Spiritus factus [est] et Spiritum dans esse hominis caput: per illum enim videmus et audimus et loquimur (p.380,10ff).

[40] So erst in V,12. Dort wird im Sinne älterer Spekulation Christus Adam antithetisch gegenübergestellt (vgl. zu dieser Form Widmann, Irenäus S. 167—169): Kennzeichnet diesen der »Hauch«, so jenen der Geist. Psychiker und Pneumatiker stehen einander gegenüber (12,2; dazu die griechischen Fragmente SC 153,p.142f). Vielleicht hing damit ursprünglich der heute nur verblaßt geäußerte Gedanke zusammen, daß der in Adam verlorene Geistbesitz durch Christus restituiert wird (vgl. Fr. gr. 12; SC 153, p.148ff). Der Rekapitulationsgedanke in der für Irenäus typischen Form begegnet verbunden mit der Pneumatologie vor allem in V,1 und V,20,2. Um so mehr fällt auf, daß er bei den konzentrierten pneumatologischen Aussagen V,6ff fehlt.

[41] Vgl. Loofs, Theophilus S. 357ff; Benoit, Irénée S. 219ff.

[42] So Galtier, Esprit S. 39f.60—68 mit Recht, denn seine ganze Theologie ist antignostisch orientiert.

[43] Z. B. in der Betonung der Verheißung für das Fleisch und der Tatsache, daß der Mensch durch die Geist-Verbindung nicht zu dem zurückkehrt, was er eigentlich immer schon gewesen ist, sondern etwas schlechthin Neues wird. Die Ontologisierung des Erwählungsgedankens mit Hilfe des Pneumagedankens fehlt bei Irenäus. Dadurch gewinnt das Geistwirken an soteriologischem Gewicht. Zudem hat ihm jeder Christ die Möglichkeit, Pneumatiker zu werden.

haftet, welcher Clemens und Origenes, Herakleon, Theodot und das Philippusevangelium, Tatian und schließlich das Apokryphon Johannis verpflichtet sind: daß zum vollkommenen Menschsein die Formung durch den soteriologischen Gottesgeist nötig ist.[44] Diese Konzeption kann indes nicht als spezifisch gnostisch gelten. Von ihr wurde die frühchristliche Pneumatologie insgesamt, gnostische wie ungnostische und antignostische, bestimmt.

Irenäus selber weiß über den Heiligen Geist noch mehr zu sagen, als hier anklingen konnte: etwa über seine kosmologische Stellung und seine Rolle im Offenbarungswerk. Er hat verschiedene Vorstellungen aufgenommen und in seine Theologie eingebaut, so daß er eine große Fülle pneumatologischen Denkens bietet.[45] Er lebt von mancherlei Traditionen, aber er hat sie zu einer gewissen Einheit verbunden.[46] Und das macht seine Eigenart als Theologe aus. Für die Geschichte der Pneumatologie ist Irenäus wichtig, weil er die Pneumatologie in eine wirklich trinitarische Theologie hineinstellt und den Geist überzeugend als ein für das Heil notwendiges Element christlichen Glaubens beschreibt. Daß er letzteres so gekonnt hat, hat ihm zu einem guten Teil die in diesen Studien verfolgte Lehrtradition ermöglicht.

Anhang: *Bemerkungen zur Pneumatologie der koptisch-gnostischen Schrift »Über das Wesen der Archonten«*

Die Konzeption, daß der Mensch ursprünglich mit dem göttlichen Geist vereint war, ihn aber durch den Fall verloren hat und seine Erlösung deswegen in der Wiedervereinigung mit ihm besteht, begegnete uns andeutungsweise in einer von Irenäus und Tertullian aufgenommenen Tradition (vgl. S. 213f) sowie im Philippusevangelium (vgl. S. 185). Sie bildet den Hintergrund von Theodots Pneumatologie und Syzy-

[44] Galtier kann das nur deswegen als den Hauptgegensatz der irenäischen Pneumatologie gegen die Gnosis hinstellen (Esprit S. 66), weil er deren Geistlehre nicht eingehend untersucht.

Die Bedeutung dieses Grundgedankens für Irenäus wurde in der Literatur immer schon unterstrichen (z. B. von d'Alès, Doctrine S. 529; Lebreton, Histoire Bd. 2, S. 608; Bardy, Vie S. 140; Rüsch, Entstehung S. 109f; Wingren, Man S. 208), aber dessen theologiegeschichtlicher Zusammenhang nicht herausgestellt.

[45] Swete, Spirit S. 86 meint, bei Irenäus habe der Heilige Geist zum ersten Mal einen wirklichen Platz im Aufbau der Theologie. Aber das stimmt nicht, wenn man auf Tatian und die Valentinianer blickt.

[46] Mit gewissem Recht kann man deshalb von einer »einheitlichen Geistlehre des Irenäus« (so Brox, Offenbarung S. 163 A.147) sprechen, sofern man dabei nicht übersieht, daß sie aus verschiedenen Komplexen aufgebaut ist.

gienlehre. Am stärksten ausgeprägt aber findet sie sich bei Tatian. Daß dieser damit eine jüdische Tradition aufgenommen hat, möge hier nun an einem Dokument illustriert werden, das zu denjenigen gnostischen Schriften gehört, welche in ihrer ursprünglichen Form wohl nicht christlicher, sondern jüdischer Herkunft sind.[1] Die Schrift »Über das Wesen (bzw. die Hypostase) der Archonten«[2] gehört zur Gruppe der Barbelognosis und ist mit dem Apokryphon des Johannes verwandt (so daß der an dieser Stelle eingeschobene Anhang zu Tatians Pneumatologie bereits zu den Untersuchungen des V. Teils überleitet). Wie dieses ist auch sie literarisch nicht einheitlich und enthält verschiedene Traditionsstücke. Wie dieses bietet auch sie auf weite Strecken Genesisexegese, expliziter sogar, aber nicht so subtil. Wie dieses weist auch sie die Spuren verschiedener pneumatologischer Vorstellungen auf. Insgesamt zeigt sie, wie intensiv in jenem geistigen Raum, den man als zwischen Judentum, Gnosis und Christentum gelegen bezeichnen kann, über das Thema »Gottes Geist und der Mensch« nachgedacht worden ist.

Der erste Teil der Schrift berichtet von der Erschaffung des Menschen, seiner Ausstattung mit Pneuma, seinem Verlust desselben (des »pneumatikon«), seiner Erkenntnis dieses Umstandes, seiner Situation in dieser Welt. Der zweite Teil (ab 141,13), der stilistisch als Offenbarungsrede Noreas, welche die Offenbarung empfangen hat, gekennzeichnet ist und zu dem *sach*lich der vorhergehende Passus gehört, welcher von Noah und Norea berichtet, kennt keinen Verlust des Pneuma, sondern setzt voraus, daß der Mensch »von oben« stammt (140,25f; 141,29f), wesensmäßig zu Gott gehört (144,19f), daß seine Seele eine nicht-welthafte Lichtsubstanz ist (144,21f)[3] und mit dem »Pneuma der Wahrheit« verbunden ist (144,24).

Der Mythos (erster Teil) erzählt zunächst von der Entstehung des Menschen.[4] Der oberste Gott spiegelt sein Bild den Archonten im Wasser vor, das diese nachbilden durch Erschaffung des leiblich-psychischen Adam (135,11–136,11).[5] In diesen dringt aus der Erde das

[1] Vgl. Krause, Stand S. 76. Nur durch eine spärliche Übermalung ist ein christlicher Anstrich hinzugekommen: So vor allem das einleitende Pauluszitat (134,21ff) und die unmotivierte Nennung des »Sohnes« am Schluß (145,18).

[2] Text und englische Übersetzung in einer neuen Ausgabe: The Hypostasis of the Archons. The Coptic Text with Translation and Commentary, ed. R. A. Bullard, PTS 10, Berlin 1970.

[3] Vgl. damit 142,30f: Sophia bringt das Licht in die Materie und damit anscheinend die Möglichkeit für die Entstehung der Seele durch die Schöpfung der Archonten. Doch bricht dieser Mythos ab (144,14), weil Ähnliches ja bereits im ersten Teil erzählt war.

[4] Vgl. dazu Schenke, Gott S. 62.

[5] Wir haben hier wieder eine Interpretation von Gen 1,26 und 2,7 vor uns. Dabei ist der heutige Text nicht frei von Spannungen: Unmotiviert taucht ein »er« auf, der

Pneuma ein, welches man mit Schenke als das im Wasser gespiegelte Bild, das in 137,11 genannte »pneumatische Weib«, wird verstehen können. Durch es wird der Mensch zur »lebendigen Seele« — Seele also als Begriff, welcher das Pneumatische einschließt.[6] Dieses Pneuma, das sich in Adam niedergelassen hat, geht aber wieder verloren, dadurch daß die Archonten ihn ins Paradies und in eine »Vergessenheit« versetzen (136,25; 137,4f): Er »wurde ganz und gar psychisch« (137,10f). Diesen beklagenswerten Zustand offenbart ihm erst die Schlange. Die Erkenntnis von Gen 3 hat also zum Inhalt, daß »sie erkannten, daß sie von dem Pneumatischen entblößt waren« (138,17).

Das ist eine bedeutsame, für gnostisches Denken erstaunliche Aussage. Merkwürdigerweise kommt die Schrift im folgenden überhaupt nicht auf eine den Verlust des Pneuma rückgängig machende oder heilende Maßnahme zu sprechen. Das hängt mit der Kombination dieses Mythos mit der Norea-Tradition zusammen. Sinngemäß müßte der »Entblößung von dem Pneumatischen« eine erneute Pneuma-Ausstattung folgen. Wahrscheinlich hat sich der Endredaktor so etwas auch gedacht, denn das Reden vom »Geist der Wahrheit«[7], der in den Seelen »wohnt« (144,24), der vom Vater »gesandt« wird, die Menschen über alles belehrt und sie »mit der Salbung des ewigen Lebens« salbt (145,1—3), muß doch im Duktus des Gesamten so verstanden werden, daß dieses soteriologische Pneuma an die Stelle des verlorengegangenen Schöpfungspneuma tritt.[8] Es spielt hier dieselbe Rolle wie das »pneumatische Weib« der Paradiesesgeschichte, das in die Schlange eingeht und so Adam *belehrt* (137,31—138,12). Aber durch die heutige Fassung schimmert, wie gesagt, noch der andere Charakter dieses »Geistes der Wahrheit« hindurch, der von der Norea-Tradition geprägt ist.

---

dem Gebilde der Archonten etwas einbläst und es so zum »psychischen Menschen« macht (136,4). Offenbar ist hier ein Gedanke ausgefallen, wie das Apokryphon Johannis ihn bringt, daß der Ober-Archon diesen Hauch vermittelt. Auch der Gedanke, daß die Archonten nicht wußten, wie groß die Kraft dieses psychischen Menschen war (136,9f), ist nur verständlich, wenn ursprünglich etwas dem Bericht des AJ Ähnliches gesagt wurde. Denn die »fremde« Kraft kommt ja erst später in den Menschen (136,14f).

[6] Insofern entspricht dieser Teil dem zweiten (144,21f), wonach die Seelen »von oben«, aus dem Lichtbereich stammen.

[7] Das ist der in der Apokalyptik geprägte Begriff, wie ihn auch die Qumranliteratur kennt.

[8] Die Beschreibung als »vom Vater gesandter« »Geist der Wahrheit«, der »über alles belehren« wird, klingt natürlich stark an das Johannesevangelium an und könnte als Indiz für den christlichen Charakter der Schrift genommen werden. Nun ist aber der ganze Mythos *jüdisch*-gnostische Genesisexegese, und in ihm muß von Anfang an an dieser Stelle von einem heilbringenden Geist die Rede gewesen sein. Dann braucht man eine Beeinflussung durch die johanneische Paraklet-Gestalt nicht notwendig anzunehmen, hat vielmehr — zumal wenn man deren Nähe zu jüdischem Denken beachtet — hier eine Parallele zu ihr.

Der Raub des göttlichen Pneuma ist eine tückische Maßnahme der Archonten. Wird doch der Mensch dadurch in »große Zerstreuungen« und »Leiden des Lebens« gebracht (139,8f), d. h. in die Dinge dieser Welt verstrickt, ohne sich über so etwas Niederes erheben zu können: Er wird zum plumpen »Lebensgenießer« (139,9), d. h. er ahnt gar nicht, wie unheilvoll seine Bindung an die vermeintliche Herrlichkeit der Welt ist.[9] Das Eigentliche wäre nämlich, »bei dem Heiligen Geiste zu beharren« (139,10f). Wir treffen hier auf dieselbe Verwendung des Begriffes wie im Apokrypon Johannis: Damit ist Gott, der Allvater, gemeint. Sein Wesen ist Pneuma, darum heißt er »Geist« (vgl. 141,5f. 10; 145,15f; die Nähe zu Tatian liegt auf der Hand). Aus ihm stammen die Menschen ursprünglich her, er ist ihre »Wurzel« (145,15). Aber die Verbindung zur göttlichen Welt riß ab, das Leben ist eine totale Verweltlichung. Jene Verbindung wiederherzustellen, bezweckt die Sendung des heilbringenden Pneuma, in dessen Kraft die Geretteten »aufsteigen« werden »in das grenzenlose Licht« (145,7f). Auch das berührt sich mit Tatian, vor allem aber die Konzeption vom Verlust der ursprünglichen Geist-Mensch-Verbindung und deren Wiederherstellung. Damit sollen die Unterschiede keineswegs nivelliert werden, zeigen sie doch, daß Tatian kein Gnostiker ist. Vielmehr sind beide von älteren Traditionen abhängig.

[9] Hinter den genannten Versen wird die asketische Tendenz der Schrift sichtbar.

V. JUDENTUM – GNOSIS – CHRISTENTUM: DIE PNEUMATOLOGIE IM APOKRYPHON DES JOHANNES

An verschiedenen Stellen wurde deutlich, daß die auf der Verbindung von Pneumatologie, Anthropologie und Soteriologie basierende Konzeption, wonach zum wahren Menschsein die Umgestaltung durch den Gottesgeist gehört, über die untersuchten Theologen des 2./3. Jh.s hinaus auf ältere Traditionen zurückweist. Und gelegentlich legte sich die Vermutung nahe, daß wir damit in den Bereich nichtchristlicher Theologie vorstoßen. Das läßt sich nun präzisieren, wenn man die traditionsgeschichtliche Analyse des Apokryphon des Johannes einbezieht.

Diese in verschiedenen Versionen tradierte Schrift (Abkürzung: AJ) dürfte in der Kurzfassung, wie sie im Papyrus Berolinensis Gnosticus 8502 und im Codex III von Nag Hamadi aufbewahrt ist[1], in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein. Die hinter der Kurzform zu erschließende ursprüngliche Fassung wird noch älter sein.[2] Für unsere Untersuchung ist das AJ deswegen von Bedeutung, weil es eine ausgeführte Pneumatologie bietet, die uns in vergleichbaren Texten so nicht begegnet, und zeigt, wie zentral dies Thema für die hinter ihm stehenden Kreise war. Leider kann man diese Kreise nicht mit Gewißheit näher bestimmen. Denn die Fragen der geistesgeschichtlichen Einordnung, der Schichtung innerhalb des Textes und der verarbeiteten Traditionen sind noch nicht genügend geklärt. Aber trotzdem wirft das AJ genügend Licht auf die Entwicklung der frühchristlichen Pneumatologie.

---

[1] Zitiert wird im folgenden nach Tills Ausgabe des Berolinensis Gnosticus (= BG), ferner wird die neuere Übersetzung von M. Krause (in: Die Gnosis Bd. 1, S. 141—161) herangezogen. Die Zitierung des anderen Kurztextes (CG III,1—40,11) und der beiden Langfassungen (CG II,1—32,9 und IV,1—49,28) folgt der Ausgabe von Krause-Labib. Daß die Kurzform der ursprünglichere Text ist, wird mit Krause, Stand S. 61 A.8 gegen Giversen, Apocryphon S. 276—282 angenommen. Krauses Habilitationsschrift »Literarkritische Untersuchung des Apokryphon des Johannes«, Münster 1965 (Masch.) war mir durch den öffentlichen Leihverkehr nicht zugänglich. Kasser, Livre S. 5—16 betont zu Recht, daß auch die Kurzfassung nicht *das* ursprüngliche AJ ist.

[2] Einen Anhalt gibt die Zitierung eines Teils des AJ bzw. einer verwandten Form desselben durch Irenäus, haer. I,29. (Genaueres dazu bei Schenke, Studien I, S. 58—60.) Krause (in: Die Gnosis Bd. 1, S. 138f) setzt die Kurzform »nicht viel später« als 180 an. Puech (in: Hennecke-Schneemelcher Bd. 1, S. 242) denkt sie als in der ersten Hälfte des 2. Jh.s verfaßt. Quispel, Anthropos S. 197 fixiert sie auf etwa 120. Schottroff, Der Glaubende S. 7 meint, die Urform des AJ sei »sicher in nachchristlicher Zeit entstanden«. Doch so sicher ist das gar nicht.

1. Analyse der verschiedenen pneumatologischen Traditionsstücke

Die Kurzfassung führt uns in Kreise einer christlichen Vulgärgnosis Ägyptens oder Alexandriens. Vielleicht bietet sie das System, an das Valentin angeknüpft hat.[3] Sie weist verschiedene Schichten auf, die zum Teil nicht miteinander harmonieren, bzw. sie enthält Traditionsstücke, welche so ursprünglich nicht zusammengehörten. Das soll im folgenden an den pneumatologischen Aussagen verdeutlicht werden. Die literarische Naht in BG 44,15—19 (an der Stelle, wo der von Irenäus haer. I,29 gebotene Text aufhört) fällt dabei gar nicht so sehr ins Gewicht. Bedeutsamer ist der Umstand, daß ein Teil der Fragen im Dialog zwischen Christus und Johannes, die sich an die Entfaltung des Mythos anschließen, thematisch zusammengehören. Es handelt sich um die vierte bis neunte Frage (BG 64,14—71,2), wo es um das Schicksal der Seele geht. Diese Fragen heben sich von dem eigentlichen Mythos ab, in den die ersten drei und die zehnte Frage über Probleme der Genesisexegese hineinverflochten sind.[4] In ihnen fehlt jeder Bezug auf die Genesis, und nicht zuletzt durch ihre Pneumatologie fallen sie als ein besonderes Traditionsstück auf. Sie bilden einen Dialog für sich[5], sind eine Art »Katechismus«[6], weil es in ihnen um Hauptfragen des Glaubens geht. Ob sie als selbständige literarische Einheit existierten oder nur eine Zusammenstellung von einheitlichem Traditionsgut bilden, braucht hier nicht entschieden zu werden.[7] Ihre Eigenart tritt deutlich genug hervor, und ihre Form (als Fragen) läßt uns den Niederschlag einer bestimmten Schuldiskussion vermuten. Folgendes ist ihr Inhalt:

Gerettet werden die Seelen derer, auf die das Pneuma des Lebens herabgekommen ist und sich mit deren »Kraft« verbunden hat.[8] Sie werden vollkommen — offenbar durch diese Verbindung — und würdig, »zu jenen großen Lichtern empor zu steigen«. Sie werden rein von aller Schlechtigkeit und den Verführungen der Bosheit und

[3] Das könnte im folgenden an einzelnen Punkten deutlich werden. Vgl. auch Quispel, Weltreligion S. 11f.

[4] Dadurch gewinnt der Mythos und mit ihm das ganze AJ den Charakter einer Genesisauslegung.

[5] Vgl. Krause (in: Die Gnosis Bd. 1, S. 134): »Nur die Fragen und Antworten 4 bis 9 passen gut zueinander ... Die Lehre über die Seele scheint ursprünglich als Dialog formuliert gewesen zu sein. Dagegen erweckt die Paraphrase über 1.Mos 1—7 den Eindruck, als sei sie erst durch neuformulierte Fragen in einen Dialog verwandelt worden.«

[6] So treffend Kasser, Livre S. 16.

[7] Nach Schenke, Studien I, S. 63 war der zweite Teil des AJ »vermutlich niemals selbständig«. Doch läßt sich der einheitliche und gegenüber dem übrigen AJ verschiedene Charakter der Fragen 4—9 nicht übersehen.

[8] So Krauses Übersetzung nach CG III,33,5; anders Till.

richten sich ganz »auf die unvergängliche Versammlung« aus, frei von allen Affekten, alles erduldend, um den Kampf zu vollenden.

Auch diejenigen, welche zwar das Pneuma des Lebens empfangen haben, aber nicht ein solches Leben führten wie die Vorgenannten, dürfen mit der Rettung rechnen. Denn: »Die, zu denen jener Geist kommt, werden unter allen Umständen leben« (BG 67,1f).

Doch über die, »die überhaupt nicht(s) erkannt haben«[9], ist im Gegensatz zur Gruppe der Geretteten ein Antimimon Pneuma gekommen, das sie in die Irre führt, ihre Seelen zu schlechten Taten verleitet und sie zum »Vergessen« bringt. Auch sie haben allerdings eine Möglichkeit gerettet zu werden: Durch Reinkarnationen können sie befähigt werden, schließlich doch dem Pneuma des Lebens zu folgen.

Keine Rettung dagegen bietet sich für diejenigen, welche zur Gnosis gekommen sind und wieder abfielen. Diese haben den Geist gelästert (das heißt wohl: sie haben das auf Grund der Erkenntnis in ihnen anwesende Lebenspneuma vertrieben) und verfallen daher der ewigen Strafe.[10]

Die Herabkunft des Lebenspneuma stellt eine gegenwärtige Möglichkeit dar, zum Heil zu gelangen. Voraussetzung für sie scheint die Gnosis zu sein[11], über deren Inhalt in diesem Zusammenhang nichts Näheres gesagt wird. Ausdrücklich heißt es, jener Geist sei nicht irgendwie »angeboren«, worin ein Unterschied zu manchen anderen gnostischen Konzeptionen liegt. *Alle* Menschen können das Lebenspneuma erlangen und dadurch zum Heil kommen. Im Besitz des Pneuma als solchem liegt die Rettung (vgl. 65,3—8). Denn er verbürgt den eschatologischen Heilszustand, welcher darin besteht, daß der Gerettete in die himmlische Welt aufsteigt. In diesem Bezug auf das Heil dürfte die Bezeichnung als »Pneuma des *Lebens*« gegründet sein.[12] Es verbindet sich mit dem Menschen, der dadurch vollkommen und ein »Pneumatiker« wird.[13] Des näheren verbindet es sich mit der »Kraft«, womit nach der eingeschobenen Definition in BG 67,12; 68,5 die Seele gemeint ist.[14] Es

---

[9] BG 68,14f nach Krauses Übersetzung.

[10] Das erinnert sehr an Origenes, bei dem der Gedanke allerdings ethisch akzentuiert ist.

[11] Man kann das e contrario schließen, wenn von den nicht Geretteten gesagt wird, sie hätten nicht erkannt und wären daraufhin vom Antimimon Pneuma ergriffen worden.

[12] Hierin ist die Terminologie des Dialogs einheitlich. Anders das gesamte AJ. CG III,36,13 nennt ihn »heiliger Geist«. In der Langfassung CG II,26,2—3 heißt es: Sie sind des ewigen Lebens und der Berufung würdig.

[13] Sachlich läuft die Schilderung des Geretteten auf das Bild des gnostischen Pneumatikers hinaus. Er wird auf jeden Fall gerettet — aber nicht »von Natur« aus.

[14] Diese Identifikation entspricht insofern der hinter dem Dialog sichtbar werdenden Tradition, als die »Kraft« die Voraussetzung für die aufrechte Haltung ist (67,6f) und der Dialog ansonsten immer von der Seele spricht. Hier äußert sich — neben Anklängen an im Rabbinismus belegte Vorstellungen — das in der spätantiken Philosophie verbreitete Motiv vom rectus status des Menschen, der zur Gotteserkenntnis befähigt (dazu Wlosok, Laktanz S. 6 u. ö.). Die Langfassung kennt die Identifikation nicht und setzt die »Kraft« mit dem Lebenspneuma gleich (CG II,26,16f.26f). So auch BG 66,15.

kommt — nicht zu jedem! — nach der Geburt, gelangt im Menschen »zum Leben« und stärkt die Seele, um sie nicht zur Bosheit abirren zu lassen (67,7—14). Ist die Voraussetzung für seinen Empfang die Erkenntnis, so ist die Folge des Geistempfangs die sittliche Kräftigung des Menschen und die Bewahrung seiner Gnosis. Beides hängt zusammen, der Träger des Pneuma ist frei von »Zorn, Neid, Furcht, Begierde und Übersättigung« (65,15f), er geht nicht in die Irre (67,13f). In diesem Lebenswandel stellt sich die »Entweltlichung« des Pneumatikers dar, wie die Bemerkung zeigt, er sei auf nichts anderes ausgerichtet als »auf die unvergängliche Versammlung« (65,12f). Durch ihn wird die Seele frei und leicht[15], zum Aufstieg in die Lichtwelt fähig.

Jedoch sind Pneumatologie und Ethik nicht zwingend miteinander verbunden. Diejenigen, welche nicht in der eben skizzierten Weise leben (66,14), bleiben gleichwohl mit dem Geist vereint und werden gerettet — nicht wegen ihres Wandels also, sondern wegen des Geistbesitzes. Entscheidend ist die Erkenntnis. Durch sie erwirbt man das Pneuma. Fehlt sie, kommt der Gegen-Geist; wendet man sich von ihr ab, wird man verdammt. Letzteres zeigt, daß »erkennen« im Dialog nicht die Bedeutung wie in anderen gnostischen Texten hat. Denn von der Erkenntnis im gnostischen Verständnis kann man sich nicht »abwenden« (so aber BG 70,9f). Es geht um irgendeine »praktische« Haltung oder um so etwas wie »Glauben«. Der Geistbesitz ist primär Ausweis des erreichten Heilsstandes — verläßt man diesen, geht auch er verloren. In zweiter Linie ist er, als »Macht der Jenseitigkeit«, Hilfe für den konkreten Lebensvollzug, die Entweltlichung.

Von Natur aus wird der Mensch nicht durch einen Geist qualifiziert. Er wird es aber so oder so durch die Entscheidung, die er zu treffen hat. Einen »neutralen« Menschen gibt es nur bei der Geburt, später nicht mehr. Denn wenn er nicht erkennt, ermangelt er nicht nur des Lebenspneumas, sondern erhält stattdessen das Antimimon Pneuma.

Wörtlich übersetzt ist das der »Nachahme-Geist«.[16] Das scheint aber ohne Bezug auf das im Mythos erzählte Geschehen nicht recht sinnvoll zu sein. Entweder setzt der Dialog den Mythos voraus (was wenig wahrscheinlich ist, weil er kein Schöpfungspneuma kennt), oder er hat den Begriff anders verstanden, etwa als »Gegen-Geist«.[17] Denn er ahmt ja hier nichts nach, sondern wirkt etwas dem Leben Entgegengesetztes. Solche Bedeutung wird auch durch die Nähe zu jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen nahegelegt.

---

[15] So wird es sein, wenn umgekehrt die Seele des nicht Geretteten durch das Antimimon Pneuma »beschwert« wird.

[16] Zur Wortbedeutung s. Böhlig, Antimimon Pneuma S. 163f.

[17] Nicht als Widersacher im Sinne der apokalyptischen Lehre (das gibt die Schilderung im Dialog nicht her), sondern als Gegenstück oder negative Entsprechung. Zu dieser Bedeutung von ἀντίμιμος vgl. Liddell-Scott, A Greek-English Lexicon (New Edition), Oxford 1966, S. 159 s. v. und Lampe, Lexicon S. 155 s. v.

Den Menschen bestimmt also in jedem Fall ein Geist. Wenn er auf dem guten Weg ist, einer, der ihn zusätzlich fördert, wenn er strauchelt, einer, der ihn obendrein noch »beschwert«, der ihn bestimmt, immer weiter Böses zu tun, der ihn vollends unfähig zur Erkenntnis macht (68,17—69,5). Hängt das gute Pneuma mit der Entweltlichung zusammen, so dieses mit der Verstrickung in das Welthafte. Es zu besitzen ist Ausdruck des Unheils (allerdings nur des vorläufigen, wie die eingeräumte Möglichkeit der Apokatastasis fast aller Menschen zeigt).[18] Von einem Kampf beider Geister im Menschen oder davon, daß das Antimimon Pneuma durch das Lebenspneuma vertrieben wird, verlautet nichts.[19] Der Mensch hat entweder den heilbringenden oder den unheilvollen Geist.

Eine solche Konzeption läuft auf die Scheidung der Menschheit in zwei Gruppen hinaus: diejenigen, die durch das Lebenspneuma geprägt werden, und die, welche das Antimimon Pneuma beherrscht. Beide stehen sich hinsichtlich ihrer Qualifizierung unversöhnlich gegenüber, doch kennt der Dialog, wie wir sahen, Übergangsmöglichkeiten. Er lehrt einen »praktischen« Dualismus (keinen physischen), welcher sich aus der jeweiligen Lebenshaltung des betreffenden Menschen ergibt und in gewissem Maße korrigierbar ist, weil dann, wenn einer sich schließlich dem Guten zuwendet, die Fesseln des bösen Geistes gesprengt werden können. Dies festzustellen ist für die Frage nach der Traditionsgeschichte der Vorstellungen wichtig.

Das Bild der Pneumatologie im gesamten AJ stellt sich komplizierter und weniger durchsichtig dar, weil verschiedene Traditionen miteinander verbunden worden sind. Da es im AJ — auf einen Nenner gebracht — um den Fall göttlichen Pneumas und seine Rückführung geht, wird zunächst in auffälliger Weise die göttliche Welt als eine pneumatische geschildert. Daß Pneuma ihr Wesenmerkmal ist, verwundert im Rahmen einer gnostischen Konzeption nicht. Es fällt nur die Intensität auf, mit der es dargestellt wird.

In der dogmengeschichtlich bemerkenswerten Charakterisierung des All-Vaters spielt unter den Begriffen, welche für seine absolute Transzendenz gebraucht werden, »Pneuma« eine gewichtige Rolle. Die göttliche Ur-Monas heißt »Gott, der Vater des Alls, der heilige Geist, der Unsichtbare« (22,19—21). Weil Pneuma und Licht am besten seine Überweltlichkeit ausdrücken (vgl. 23,3.14 u. ö.), wird er im folgenden oft »das unsichtbare Pneuma« genannt (31,3.7 u. ö). Pneuma ist zugleich Substrat seines Wesens, denn er heißt auch »Quelle des Pneuma« (26,19f). Und indem er als solche »überfließt«, stattet er alle Äonen aus. Das heißt, Gott als Pneuma konstituiert eine pneumatische göttliche Welt. So ist sein Gestalt gewordener Gedanke, die Ennoia-

[18] Vielleicht sind die Abgefallenen und endgültig Verlorenen durch den ewigen Besitz des Antimimon Pneuma gekennzeichnet (so Schenke, Studien I, S. 61). Doch läßt sich das nicht belegen.

[19] Anders die Langfassung CG II,26,26ff.

Barbelo, Abbild seines Lichtes (als solches dann der »erste Mensch«), ebenfalls Pneuma — der weibliche Gottesgeist. Der Vater differenziert sich auf zwiefache Weise zur Vielfalt hin, durch Selbstdistanzierung im Abbild und durch Ausfließen seines Pneuma. Wie die Barbelo ist auch deren gemeinsam mit dem Vater hervorgebrachtes Produkt, der Autogennetos, nicht nur »Sohn des Pneuma« (30,7f), sondern — weil Pneuma die göttliche Substanz darstellt, die vermittelt wird — selber Pneuma (32,4). Wenn er gar als »pneuma hagion« gilt (34,17), zeigt das, wie wenig dies ein fester Titel ist.[20]

Die Sophia bzw. »Mutter«, auf welche der Fall des göttlichen Pneuma zurückgeht, wird nicht ausdrücklich als Pneuma gekennzeichnet. Vorausgesetzt wird es indes ständig, und Schenke hat gezeigt, daß sie ursprünglich mit der Barbelo identisch war.[21] Dann versteht man gut, warum die ganze Entstehung und Entwicklung des Menschengeschlechtes ein Kampf um das Pneuma ist: Das Gegenüber Gottes, seine erste Emanation, der weibliche Geist selber ist gefallen!

Verständlicherweise teilt sich diese göttliche Wesenheit auch der »Fehlgeburt« der Sophia-Barbelo mit, dem Jaldabaoth. Nur *ist* er nicht mehr Pneuma — darin drückt sich die Depotenzierung aus —, sondern er hat es in sich als ein gleichsam fremdes Stück, welches ihm denn auch von den Äonen entlockt wird.

Wenn hier also »Pneuma« neben »Licht« sowohl die Substanz als auch die Transzendenz Gottes bezeichnet, dann stoßen wir auf eine Denkweise, die den Gegensatz Gottes zur Welt auf die Formel »Gott ist Geist« brachte. Der Fall eines Teils der pneumatischen Welt löst die Welt- und Menschheitsgeschichte aus. Das Gerüst für diesen Gedanken gibt der Mythos vom Fehltritt eines göttlichen Wesens ab. Deren Benennung als Sophia tritt in den Hintergrund gegenüber der Bezeichnung »Mutter«. Es handelt sich um den Fall des (weiblichen) Geistes Gottes selbst.

In den Fragen im AJ klingen Schuldiskussionen über exegetische Probleme nach, und so knüpft wohl nicht zufällig deren erste an das Problem an, was mit der in Gen 1,2 erwähnten »Bewegung« (ἐπιφέρεσθαι) des Gottesgeistes gemeint sei. Die Stellung im Aufbau des Textes ist zu beachten: Die Frage schließt sich an die Schilderung der göttlichen Welt und des Fehltritts der Mutter an[22], die der Darstellung Iren. haer. I,29 entspricht, folgt also unmittelbar auf die literarische Naht. In die Auslegung des ἐπεφέρετο von Gen 1,2 wird der Mythos eingetragen, der beantwortet, was dem dort erwähnten Geschehen vorausging. Damit erweist sich die Frage nach dem Geist Gottes als eines der Kardinalprobleme der Theologen, auf die das AJ zurückgeht.[23]

---

[20] Auch die »Mutter« wird so genannt (38,10—12; 76,6f). Zum Vater vgl. 22,19—21.

[21] Studien III, bes. S. 360f. Dann hätten wir hier dieselbe sekundäre Aufspaltung der Sophiagestalt wie im valentinianischen Mythos.

[22] Der hier massiv gedachte »Fehltritt« wird bei den Valentinianern vergeistigt zur Verfehlung der Sophia.

[23] Die Auslegung von Gen 1,2 knüpft an die geläufige Deutung auf Gottes Sophia an. Eine Form der Exegese, die sich mit dem AJ berührt, bietet Iren. I,30,1—3 (wo erst in 30,3 der Sophia-Mythos eingetragen ist). Sie zeigt noch deutlicher die an Gen 1,2 anknüpfende Geistspekulation, verrät aber durch die Einfügung des »Sohnes« christlichen Einfluß.

Durch die fehlerhafte Zeugung geriet Pneuma aus dem göttlichen Bereich heraus und in den Demiurgen hinein. So kann man erklären, weswegen es sich heute im Menschen befindet. Jedenfalls ist dies eine der Intentionen, die hinter der aus mancherlei Motiven gespeisten Erzählung BG 44,19—52,1 steht. Denn der Bemerkung, Jaldabaoth habe bei seiner Geburt aus der Mutter »viel Kraft aus der Mutter« (38,16f) weg- und mit sich genommen, kommt eine Schlüsselfunktion für das Verständnis des ganzen zu. Um Jaldabaoth diese Kraft wieder zu entreißen, wird die Erschaffung des Menschen inszeniert.[24] Der Vater verleitet die Archonten dadurch, daß er ihnen sein Bild zeigt, dazu, den Menschen zu bilden.[25] Und der Autogennetos bringt Jaldabaoth dazu, in dies Gebilde seine von der Mutter mitgenommene Pneumakraft zu hauchen.[26] Damit ist der erste Akt zur Rettung des verlorengegangenen Pneuma abgeschlossen: Es ist in den Menschen eingegangen. Wir stehen hier im Einflußbereich der Auslegung von Gen 2,7, worauf auch die Bemerkungen hinweisen, jenes Pneuma befähige zur Erkenntnis und mache lebendig. Der ganze Abschnitt, welcher auf die Zäsur in BG 44,19 folgt, mutet wie ein jüdisch-gnostischer Midrasch über die Stellen Gen 1,2; 1,26 und 2,7 an (bis BG 52,1), mit der Ausrichtung auf das Problem, wie göttliches Pneuma in den Menschen gekommen ist.[27]

Im heutigen Kontext wird solche Pneumamitteilung nun entwertet und an den Rand gedrängt durch die Einführung der »Epinoia des Lichtes«, die ebenfalls als ein Pneuma gilt. Allein der Begriff deutet schon darauf hin, daß wir hier ein anderes Traditionsstück vor uns haben, welches mit jenem konkurriert.

Die Gegenwehr der Archonten gegen die Ausstattung des Menschen mit göttlichem Pneuma besteht in der Erschaffung der Leiblichkeit. Der Mythos macht hier ganz den Eindruck einer sekundären Zerdehnung, die erfolgte, um die Dublette (Pneuma aus Jaldabaoth — Epinoia des Lichtes) unterzubringen. Denn als Reaktion auf die Mitteilung des Pneumahauches bringen die Archonten den Menschen zunächst nur in

---

[24] Vgl. BG 51,2—4: »(Die Mutter w)ollte die Kraft, die sie dem Archonten in triebhafter Lust gegeben hatte, (wiederhaben)« (Übersetzung Krauses).

[25] So Schenke, Gott S. 43. Dies ist noch nicht der wirkliche Mensch, sondern nach der Deutung des Mythos seine niedere Seele, in deren Siebenteilung vielleicht die stoische Teilung der Vitalfunktionen nachklingt. Die hier vorgetragene Wertung des Psychischen entspricht nicht der valentinianischen, sondern setzt im Grunde eine Zwei- und keine Drei-Naturen-Lehre voraus.

[26] Der Autogennetos und seine vier Lichtäonen überreden ihn: »Blase in sein Gesicht (etwas) von dem Geist, der in dir ist, und das Ding wird sich erheben. Und so blies er ihm von seinem Geiste — das ist die Kraft der Mutter — in den Leib« (51,14—20).

[27] Zur Bedeutung von Gen 1,26 in der Gnosis vgl. Schenke, Gott S. 64.69f.120ff und Jacob Jervell, Imago Dei. Gen 1,26f im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, FRLANT 76, Göttingen 1960, S. 122—170. — Zur Allegorisierung von Gen 1,2 und der daran anknüpfenden Mythenbildung vgl. Schenke, Gott S. 79—83. — Zu Gen 2,7 vgl. unten S. 256—272.

die »Gegenden am Grunde der ganzen Materie« (52,16f). Darauf erfolgt eine mächtige Gegenreaktion der himmlischen Welt. Der Vater schickt das »gute Pneuma«, die »Epinoia des Lichtes«, die auch »Zoë« heißt, aus (52,20—53,17). Dagegen wiederum erschaffen die Archonten aus der Hyle den Leib (55,2—13). Die Abfolge »Erschaffung des psychischen Menschen — Pneumamitteilung / Versetzung in die Materialität — Pneumamitteilung« verrät noch die Bindung an die Tradition der Auslegung von Gen 2,7, die wir später näher betrachten werden.

In der heutigen Form wird die Lichtepinoia als »Helfer« für die Pneumakraft eingeführt. Ihre Bezeichnung aber, welche sie als göttliche Kraft, die den Menschen lebendig macht (Zoë) und zur Gotteserkenntnis befähigt (Epinoia des Lichtes = Begreifen Gottes), ausweist, zeigt ihre ursprüngliche Identität mit dem, was vorher als Hauch Jaldabaoths umschrieben wird.[28] Wie sehr hier verschiedene Vorstellungen ineinanderfließen, erhellt daraus, daß die Lichtepinoia, welche nach BG 53,4 vom Vater der Kraft der Mutter zu Hilfe gesandt wird, nach BG 71,5—10 mit der Mutter identisch zu sein scheint und das dem salvandus schöpfungsmäßig gegebene Pneuma meint.[29] Der Sachverhalt stellt sich indes noch komplizierter dar, wenngleich er bei oberflächlicher Lektüre des heutigen AJ-Textes recht einfach und schlüssig aussieht. Zu dem Pneumahauch Jaldabaoths kommt bei der Schöpfung als Hilfe die Lichtepinoia (ein Pneuma) in den Menschen hinein, und zu dieser kommt schließlich in der Erlösung ein weiterer Geist. Hinter einer solchen Konzeption verbirgt sich der Ausgleich verschiedener pneumatologischer Vorstellungen.

Die Zusammenfügung der Tradition vom durch Jaldabaoth vermittelten Pneuma mit derjenigen vom Lichtepinoia-Pneuma bewirkt, daß ersteres jetzt als abgewertet erscheint: Es ist jetzt nur noch Seele, genauer der höhere Seelenteil. Wir beobachten hier einen Vorgang, den wir auch anderswo, vor allem bei den Valentinianern finden.

Ausgedrückt wird diese Depotenzierung durch die Interpretamente in dem von uns isolierten Dialog, welche die dort genannte »Kraft« mit der Seele gleichsetzen (67,12; 68,5).[30] Das wird, wie oben festgestellt wurde, die Sicht der hinter dem Dialog ste-

---

[28] So auch im ophitischen System bei Iren. I,30,6, wo die »Kraft«, die Jaldabaoth von der Mutter geerbt hat, gleichermaßen als Lebenspneuma und Lichttau bezeichnet wird.

[29] BG 71,5—10 gehört in den Rahmen der zehnten Frage, deren Anschauungen mit denen des Mythos nicht in allem übereinstimmen. Die Identität Mutter = heiliger Geist = Epinoia des Lichts kommt im koptischen Text nicht voll heraus (s. Tills und Krauses Übersetzung, anders aber Haardt, Gnosis S. 170). Vgl. auch die Langfassung CG II,27,33—28,1 (wo man »Metropator« nicht mit »Großvater« übersetzen darf!). Die Gleichung scheint in dem verdorbenen Text CG III,36,20—22 vorzuliegen und wird durch BG 72,18f, wo die Mutter als Epinoia des Lichts bezeichnet wird, bestärkt. Ebenfalls dadurch, daß von der Lichtepinoia beidemale ausgesagt wird, sie bemühte sich zusammen mit dem Menschen (vgl. BG 53,12 mit 71,8).

[30] Dadurch gewinnen dann die Angaben BG 51,17.20 (die Kraft der Mutter befähige zum aufrechten Stand und mache lebendig) einen neuen Sinn, indem sie zu Aussagen über die (Nur-Noch-)Seele werden (vgl. 67,6f).

henden Tradition wiedergeben. In bestimmter Hinsicht trifft es auch noch die Meinung der Auslegungstradition, aus welcher die Erzählung vom Hauch Jaldabaoths herkommt. Denn für sie sind Seele und göttliches Pneuma identisch. Solche Identität geht aber im Zuge der gnostischen Interpretation verloren. Der Hauch des Demiurgen ist kein göttliches Pneuma, sondern Seele.[31] So weit geht das AJ noch nicht. Aber die Einführung der Lichtepinoia *neben* dem Pneuma aus Jaldabaoth deutet die Intention an, dies Pneuma abzuwerten. Anders dürfte jene Einführung nicht sinnvoll zu verstehen sein. Daß aber die Depotenzierung nicht richtig durchgeführt ist, weist einerseits auf das Gewicht der aufgenommenen Tradition, andererseits auf die geringe systematische Kraft des Redaktors.

Die Lichtepinoia gewinnt in diesem Zusammenhang den Charakter einer göttlichen Schöpfungsausstattung, die den Menschen zur Erkenntnis befähigen soll. So entspricht es der Herkunft des Begriffs und auch der heutigen Stellung der Ausführung im Aufbau des ganzen AJ.[32] Jedoch weisen seine in BG 53,4—17 aufgeführten Merkmale darauf hin, daß ein eigentlich soteriologischer Geist zu einem Schöpfungspneuma geworden ist. Er kommt als Helfer in den Menschen, wirkt mit ihm zusammen, klärt ihn über seine Lage auf und zeigt ihm schließlich den Aufstieg zu Gott. Die Parallelen zwischen den Aussagen über die Lichtepinoia und denjenigen über das im Dialog BG 64,14—71,2 genannte »Pneuma des Lebens« dürften deutlich sein; sie weisen auf den soteriologischen Bereich hin. Schon dadurch, daß die Sendung der Lichtepinoia an die durch Jaldabaoth vermittelte Pneumaausstattung angefügt wird, erhält sie eine soteriologische Funktion. Verbunden wird das aber mit der Begrifflichkeit einer aus der Gen 2,7-Exegese entwickelten Pneumatologie (Zoë, Epinoia des Lichtes).

Der ursprünglich soteriologische Charakter dieses Geistes wird durch die Hinzufügung eines weiteren Pneuma nivelliert, bei welchem im

[31] Erst im heutigen Kontext wirken BG 67,12 und 68,5 mit der Gleichsetzung von »Kraft« und Seele als Interpretament zum Mythos BG 51,14ff, weil die Kraft dort (54,14—16 und 38,15f) ausdrücklich als göttliches Pneuma gilt.

[32] Eine andere Antwort auf die Frage, wie die Erkenntniskraft in den Menschen gekommen ist, steckt in dem Passus, in welchen der Anfang des Mythos, die Beschreibung der Äonen, ausmündet (34,19—35,12): Der Stammvater der Menschen Adam (nicht ein himmlischer Urmensch, vgl. Schenke, Studien I, S. 60f), Anfänger des Geschlechts der Heiligen und Vollkommenen, entsteht aus Prognosis und Nus, ausgestattet mit einer unbesiegbaren intelligiblen Kraft.

Das Stück stellt einen Fremdkörper im heutigen AJ dar und verrät schon durch die andere Begrifflichkeit (Nus statt Pneuma) die Herkunft aus einem anderen Bereich gnostischen Denkens. Der dem AJ parallele Bericht Iren. I,29 endet im Grunde stilgemäß, wenn man nur § 1—3 nimmt. I,29,4 wirkt dann als Zusatz und ist auf keinen Fall der Schluß eines gnostischen Mythos, der ja die Herkunft des Menschen erklären will (was dort völlig fehlt). Als »Vorwegnahme von etwas sachlich Späterem« (Schenke, Studien I, S. 60) ist noch nicht erklärt, warum der Passus BG 34,19ff so aus dem Rahmen fällt. Er dürfte eher der Rest einer alten Tradition sein, wonach der Mensch unmittelbar aus der Äonenwelt hervorgegangen ist, ausgestattet mit göttlicher Kraft, dem Erkenntnisvermögen.

Gegensatz zur Lichtepinoia die Eigenart, daß es in den Menschen *kommt* und nicht an ihn gebunden ist, stärker heraustritt. Er wird auch dadurch nivelliert, daß die Epinoia im Rahmen des Schöpfungsberichtes erwähnt wird (bevor Adam »fertig« ist!) und nach ihrer Einstiftung dem Menschen als ihr Kontrahent das Antimimon Pneuma eingegeben wird (55,8; 56,14ff). Dadurch erscheint sie als schwach und selber erlösungsbedürftig, was der Intention der Aussagen in BG 53, 4—17 zuwiderläuft. Man muß also folgendermaßen unterscheiden: Im heutigen Aufbau des Mythos ist die Lichtepinoia ein schöpfungsmäßig gegebenes Pneuma, dessen Bedeutung mit derjenigen des Jaldabaoth-Pneuma konkurriert. Durchaus passend wird ihr in dieser Eigenart das Antimimon Pneuma, welches ebenfalls von Natur aus eingegeben ist, gegenübergestellt. (So besonders klar in der zehnten Frage BG 71,3ff.) Jedoch paßt das Material, mit dem ihre Eigenart beschrieben wird, nicht zu dieser jetzigen Stellung, sondern gehört ihr als einem ursprünglich soteriologischen Pneuma zu. Warum dies Material an dieser Stelle gebracht wurde, liegt auf der Hand: Die Lichtepinoia mußte von dem Jaldabaoth-Hauch unterschieden werden.

Als das eigentlich rettende Pneuma erscheint im heutigen Text der im Dialog BG 64,14—71,2 verankerte »Geist des Lebens«. Es scheint allerdings so, als hätte der Mythos in der Gestalt, als er noch nicht mit jenem Dialog verbunden war (bzw. irgendeine Vorform des heute aus mehreren Teilen zusammengesetzten Mythos), mit dem Hinweis auf das Pneuma, welches von der Mutter zur Errettung des unerlösten Pneuma geschickt wird, geschlossen. Das ist durchaus stilgerecht, wenn der heute so kompliziert aussehenden Erzählung das einfache Schema »Fall und Befreiung des Pneuma durch das Pneuma« zugrundeliegt und sie getragen wird von der Konzeption, daß die ganze göttliche Welt Pneuma ist und alles, worin diese sich äußert, ebenfalls Pneuma ist.

BG 63,16—65,13 (der Teil des Mythos, an den die Fragen 4—9 anschließen) weist hin auf einen Geist, welchen die Mutter auf das Geschlecht Seths sendet. Er gehört zu ihr, ist aber nichtsdestoweniger zu ihr *herab*geschickt worden (63,18). Diese Bemerkung verklammert BG 63,16ff mit dem Mythos vom Fall der Mutter. Der Geist soll die »Wesenheit . . ., die ihm gleicht« »erwecken« (63,19) — es sind die Sethianer, die Pneumatiker, in denen sich das von Jaldabaoth vermittelte Pneuma der Mutter befindet. Dazu wird dann in der Zukunft — und das ist der eigentliche eschatologische Ausblick, mit dem das Ganze schließt[33] — ein weiterer Geist »von den heiligen Äonen« herabkommen (64,7f), der den Sethianern die Gestalt der abschließenden Vollendung und die Vergöttlichung bringt (64,9—13). Jener von der Mutter herkommende Geist muß dem Leser des heutigen Textes als mit

[33] Vgl. Böhlig, Antimimon Pneuma S. 165.

dem Pneuma des Lebens des Dialogs BG 64,14—71,2 identisch erscheinen. Deswegen konnte er ja auch aufgenommen werden. Jedoch weist die verschiedene Terminologie sie als zwei ursprünglich verschiedene Elemente aus.[34]

Das in dem etwas änigmatischen Schlußteil des eigentlichen Mythos angedeutete Pneuma des Vollendungszustandes dürfte dem aus valentinianischen und anderen Quellen bekannten himmlischen Syzygos des salvandus entsprechen. Darauf weist die Aussage über die Hilfsaktion für die durch ihren Fehltritt in Bedrängnis geratene Mutter (47,1—5) hin, welche die Rettung der Sethianer, die ja ihr »Same« heißen (64,5), im voraus darstellen dürfte. Über die Mutter, die selber Pneuma ist, wird als Hilfe vom Vater, dem »unsichtbaren Pneuma«, ein vollkommenes Pneuma ausgegossen (47,2f). Dazu steigt dann noch ihr himmlischer Syzygos, das männliche Pneuma (vgl. 37,5) herab, um sie zu heilen (47,4f). Ihre Mängel sind beseitigt, jedoch impliziert diese Wiederherstellung der Syzygie noch nicht den Vollendungszustand. Und das deswegen nicht, weil ihr »Same« noch nicht erlöst ist. Sie, die durch ihren Fehltritt dem Unheil zur Existenz verhalf, wird zur Heilsmittlerin eingesetzt, indem sie den Platz in der Enneas erhält, von woher sie ihre Mittlerfunktion ausüben kann, indem sie den Geist in die Welt weiterleitet.[35] BG 47,1—5 setzt damit für das ganze »System« eine pneumatologische Konzeption voraus, nach welcher zu dem schöpfungsmäßig gegebenen Pneuma im Menschen ein soteriologisches hinzutritt.[36] So finden wir es auch in BG 63,16—64,13. Dieser Pneumabesitz bleibt einer besonderen Gruppe vorbehalten, den Sethianern.[37]

Zusammenfassung: Die heutige Form des AJ in seiner Kurzfassung enthält verschiedene pneumatologische Komplexe. Der in ihr verarbeitete Dialog BG 64,14—71,2, ein ursprünglich eigenständiger und vermutlich

---

[34] Z. B. verlautet von einer Sendung durch die Mutter im Dialog nichts, ganz zu schweigen von einer Homousie dieses Geistes mit dem salvandus oder einer von Natur aus besonderen Menschenklasse, wie es die Sethianer doch sind.

[35] BG 47,12f. Wenn sie dort warten muß, »bis sie ihren Mangel richtig stellt«, dann widerspricht das — auf ihre persönliche Vollendung gesehen — BG 47,5.

[36] Nach BG 47,1—5 müßte dieses dem Syzygos des Menschen entsprechen, während in BG 64,6ff anklingt, die Syzygie sei erst die eschatologische Geistverbindung. Hier stößt man auf Spannungen, die dann auch bei den Valentinianern begegnen und dort ausgeglichen werden.

[37] Vgl. dazu die Apokalypse Adams (unten S. 253). — Schottroff, Der Glaubende S. 10ff vernebelt die Struktur der Pneumatologie des AJ dadurch, daß sie die traditionsgeschichtlich bedingte Parallelität innerhalb des Textes über Gebühr theologisch auswertet. Es muß eben doch »zwischen der Beschreibung der Struktur des Menschen als von Anfang an mit Lichtkraft begabt und der Erlösung« unterschieden werden (gegen S. 38), damit die Funktion des Gottesgeistes als »Erlösergestalt« nicht verdeckt wird.

nichtgnostischer »Katechismus«, vertritt die Lehre, daß der Mensch infolge seiner Hinkehr zum Guten und Wahren ein transzendentes »Pneuma des Lebens« empfängt, welches ihn zu einem auf Entweltlichung zielenden Lebenswandel befähigt. Neben diesem »Katechismus« stehen andere Traditionen, welche eine andere Pneumatologie vertreten. Sie sind kosmologische Spekulationen im Anschluß an bestimmte Genesisauslegungen.

Insgesamt sind in der Endgestalt die verschiedenen Traditionen zu einer einigermaßen harmonischen Konzeption zusammengefügt worden: Durch den Fehltritt des weiblichen Gottesgeistes und die Entstehung des Schöpfergottes Jaldabaoth ist Pneuma aus dem göttlichen Bereich herausgeraten. Es wird dem Demiurgen entlockt und in den Menschen geblasen, von den Archonten aber überwältigt. Ihm kommt das dem Menschen bei seiner Erschaffung vom transzendenten Vater her eingestiftete Lichtepinoia-Pneuma zu Hilfe. Doch dieses kann sich gegen die Macht der Archonten nicht durchsetzen, welche als Gegenschlag gegen diese Hilfsaktion dem hylischen Menschen das Antimimon Pneuma eingeben. Zu dessen Überwindung und damit zum Heil führt schließlich das je und dann herabkommende Pneuma des Lebens.

2. *Zur theologiegeschichtlichen Einordnung*

Wenn man die verschiedenen Traditionsstücke, die im vorigen Kapitel analysiert wurden, etwas näher untersucht, kann man die Vorgeschichte der von uns bisher untersuchten Konzeption der Formung des Menschen durch Gottes Geist erhellen. Denn mit der Kurzform des AJ stehen wir wohl im Bereich einer vorvalentinianischen Theologie und mit den in ihr aufgegriffenen Traditionen kommen wir in eine noch weiter zurückliegende Epoche.

Der Gerettete ist nach dem AJ »Pneumatiker«, und zwar nicht deshalb, weil er ein göttliches Pneuma von Natur aus in sich hat — das gilt ja für alle Menschen—, sondern darum, weil ein weiterer, erlösender Gottesgeist über ihn gekommen ist. So unterscheiden sich diejenigen Menschen, welchen die im AJ tradierte Offenbarung zukommen soll, von anderen als das »Geschlecht, das nicht wankt« (75,20—76,1) — weil sie den Geist erhalten haben, der fest und unerschütterlich macht (vgl. 67,11ff). Deswegen heißen sie im Rahmenstück des Werkes (22,13f; 75,18) »homopneumata« des Johannes[1] — eine Gemeinschaft von Pneu-

[1] Das Wort begegnet nach Auskunft von Lampe, Lexicon (vgl. S. 961) nicht in der patristischen Literatur. Es impliziert die Abgrenzung gegenüber der breiten Masse derer, die am Geist keinen Anteil haben.

matikern. Die übrigen Menschen sind so etwas nicht. Dieselbe Konzeption fanden wir in jenem »Katechismus« (BG 64,14—71,2).

Die aus dem Pneumabesitz resultierende Scheidung der Menschheit in zwei Gruppen begegnete uns als ein gnostischer Gedanke. Doch hier ergibt sich die Trennung nicht aus der bereits schöpfungsmäßig angelegten Verschiedenheit der Menschen, sondern aus der Antwort darauf, ob sie den rettenden Geist *empfangen* haben oder nicht. Dieser Gedanke läßt sich von gnostischen Prämissen aus nicht erklären[2], sondern weist uns auf andere Zusammenhänge. Diese lassen sich nun einigermaßen genau angeben, weil sich das AJ in seinen pneumatologischen Vorstellungen erstaunlich mit der Qumranliteratur berührt, so daß man in bestimmten jüdischen Kreisen den Herkunftsort dieser Vorstellungen zu suchen haben wird. Wir wollen das im folgenden an zwei Komplexen untersuchen: am Gedanken der Formung durch den Geist und an der Vorstellung von zwei im Menschen befindlichen, einander bekämpfenden Geistern.

Die Nähe zu essenischem Gedankengut erstaunt nicht weiter, wenn man die sonstigen Anzeichen bedenkt, die darauf deuten, daß das AJ in seiner ursprünglichen Form oder in seinen wesentlichen Traditionsstücken aus jüdischen Kreisen stammt. In seiner heutigen Gestalt ist es unleugbar ein christlicher Text. Aber nur ein kryptochristlicher. Denn die rein redaktionelle christliche Überarbeitung läßt sich wie ein dünner Firnis leicht ablösen, so daß hinter ihr eine nichtchristliche Gnosis zum Vorschein kommt.[3] Und die wiederum steht in enger Berührung mit dem Judentum.

Zum Beispiel bietet das AJ auf weite Strecken eine Auslegung des Alten Testamentes, insbesondere der Genesis. Bestimmte Bibelverse werden den in ihm handelnden Personen in den Mund gelegt (44,14f; 48,11ff; 60,4ff). Bestimmte Begriffe der Genesis werden isoliert zitiert (so etwa das ἐπεφέρετο von Gen 1,2 in BG 45,1ff; vgl. 53,6; 56,2 weitere Begriffe). Bestimmte Bibelaussagen werden in den Gang der Erzählung eingebettet (57,8ff; 58,13ff; 61,9ff), ja manche von deren Ereignissen sind mehr oder weniger direkt der Genesis entnommen (72,12ff; 74,1ff).[4] Diejenigen Stellen, an welchen Genesis-Verse zitiert

---

[2] Nach gnostischer Sicht *ist* man Pneumatiker, man *wird* es nicht.

[3] Wiewohl man an diesem Punkt wegen der komplizierten Geschichte und Vorgeschichte des AJ sorgfältig differenzieren muß, besteht im Grundsätzlichen darüber weithin Einigkeit. Vgl. z. B. Quispel, Weltreligion S. 5; Puech, in: Hennecke-Schneemelcher Bd. 1, S. 243; Kasser, Bibliothèque S. 146 mit A.1; Krause, Stand S. 74f; Rudolph, Gnosis S. 147.

[4] Vgl. zum ganzen Giversen, The Apocryphon of John and Genesis; van Unnik, Jüdische Komponente S. 77f; die Liste der Zitate und Anspielungen bei Till S. 327f und Kasser, Livre S. 16: »Son noyau pourrait être l'espèce de commentaire gnostique du livre biblique de la Genèse.« — Die Anwendung des Engelfalls von Gen 6 berührt

werden und das AJ sich zugleich dagegen abgrenzt, sie wörtlich zu verstehen (45,8ff; 58,16f; 73,4f: »Nicht so, wie Moses sagte«!), geben uns den Schlüssel für das Verständnis all der anderen Anspielungen: Dem AJ geht es um das »richtige« Verständnis der Urgeschichte. Das Alte Testament wird keineswegs verworfen, bleibt vielmehr die autoritative Urkunde. Nur wird es uminterpretiert, weil das wörtliche Verständnis »falsch« ist. Die bedenkenlose Allegorisierung, die sich nach den Erfordernissen der zugrundeliegenden Weltsicht als Auslegungskanon richtet, entspricht der Verfahrensweise eines Philo und könnte darauf schließen lassen, daß wir hier einem alexandrinischen Judentum begegnen[5], welches in der seiner Tradition geläufigen Weise die Bibel interpretiert, sie zugleich aber von gnostischer Grundhaltung aus deutet.

An der Pneumatologie läßt sich stellenweise der Einfluß jüdischen Denkens aufzeigen. So vor allem an der Art, wie Gen 2,7 verstanden wird (vgl. dazu S. 265). So an der Gleichsetzung des Geistes von Gen 1,2 mit der Sophia als dem weiblichen »Partner« Gottes und an seiner kosmischen Mittler-Funktion. So auch an einem einzelnen Begriff wie dem des »Lebenspneuma«. Der Zusammenhang von Geist und Leben findet sich schon im Alten Testament[6], stoischer Einfluß kommt hinzu; beides verbindet sich z. B. in der Sapientia Salomonis, wo aber dies Lebenspneuma (vgl. 15,11) nicht bloß die Vermittlung der Vitalität meint, sondern die natürliche Gottverbundenheit impliziert (vgl. 9,17; 12,1). Nur *ist* nach Sap Sal das Lebenspneuma im Menschen, kommt aber nicht in ihn wie dem AJ zufolge. Eine spezifisch jüdische Tradition wird auch in dem Gedanken greifbar, daß der erste Mensch zunächst unbeweglich am Boden liegen blieb und erst durch den Pneuma-Hauch Jaldabaoths lebendig wurde (BG 50,15f; 51,18—20). Sie begegnet bei den Rabbinen als die Auffassung, daß Adam ursprünglich ein kriechendes Wesen war und erst durch den in Gen 2,7 beschriebenen Akt lebendig wurde und aufrecht stehen konnte.[7]

---

sich teilweise mit äth. Hen 6—8 (planmäßige Verunreinigung der Menschheit und ihre Abwendung von Gott).

[5] Z. B. ist die allegorische Erklärung von Gen 1,2 ἐπεφέρετο nur bei Zugrundelegung des Septuagintatextes sinnvoll.

[6] Auf den Begriff »lebendiger« bzw. »Lebensgeist« gebracht in Gen 7,5; Hes 1,20f; 10,17; Jdt 10,13; in LXX als πνεῦμα ζωῆς.

[7] Auch Satornil, der in mancherlei Hinsicht vom Judentum beeinflußt ist, verwendet diesen Gedanken (Iren h I,24,1).

a) Die Zwei-Geister-Lehre im Apokryphon und in jüdischer Literatur[8]

Eine Besonderheit des AJ gegenüber den anderen von uns untersuchten Texten stellt die Anschauung von den zwei im Menschen streitenden Geistern, dem göttlichen Pneuma und dem Antimimon Pneuma, dar. Letzteres begegnet an mehreren Stellen, doch wird über es genauso wenig Einheitliches ausgesagt wie über das göttliche Pneuma. Im Aufbau des Mythos erscheint es als Reaktion der Archonten auf die Einstiftung der Lichtepinoia im Rahmen der Erschaffung des Leibes.[9] In BG 55,8 gehört es zu den vier Elementen, aus denen die Leiblichkeit konstituiert wird. Ansonsten (56,14ff u. ö.) ist es ein mit dieser verbundenes Moment. Das berührt sich mit der von der Stoa beeinflußten hellenistischen Psychologie und ihrer Lehre vom Körperpneuma, doch die näheren Angaben über es führen uns in andere Bereiche.

In BG 56,14—17, einer Auslegung der beiden Bäume des Paradieses wird das Antimimon Pneuma als das Geheimnis des Lebens bezeichnet, welches die Archonten zu geben haben: Es ist im Menschen, um ihn von der Erkenntnis des Göttlichen abzuwenden, es zieht ihn zum Materiellen und damit zum Tode hin (vgl. 56,1ff). Signifikantester Ausdruck dafür ist die aus ihm herrührende Sexualität (63,5—9, deutlicher noch in CG III,32,1—3). Die Charakterisierung als Mysterium des irdischen Lebens hat nur Sinn, wenn das Antimimon Pneuma zum Menschen schlechthin gehört. Erlösung bedeutet dann, von ihm befreit zu werden. Das wird zwar nirgends ausdrücklich gesagt, geht aber daraus hervor, daß der eschatologische Ausblick auf das rettende Pneuma an die Aussage über das Antimimon Pneuma angefügt ist. Gegen dieses kämpft im Menschen die Lichtepinoia; d. h. die Gotteserkenntnis streitet gegen die Verhaftung an die Materialität und umgekehrt.

So sieht es auch die Ausführung im Rahmen der zehnten Frage (74,6ff). Das Antimimon Pneuma ist Reaktion gegen die Lichtepinoia

[8] Im folgenden wird mit »jüdisch« diejenige Literatur bezeichnet, die oft unter dem problematischen Begriff »*spät*jüdisch« zusammengefaßt wird. Auf eine nähere Bestimmung der gemeinten Literatur als »heterodox«, »nicht orthodox« oder »häretisch« wird angesichts der Fragwürdigkeit solcher Klassifizierung verzichtet (vgl. dazu van Unnik, Jüdische Komponente S. 65ff), weil sie den Anschein erweckt, als sei die jüdische Theologie jener Zeit uniformer gewesen, als sie es tatsächlich war. Jedoch liegt in einer derartigen Klassifizierung ein gewisses Recht, sofern sich aus den gemeinten Theologenkreisen die das spätere Judentum bestimmende Theologie nicht entwickelt. Deswegen wird gelegentlich der soziologisch bestimmte Begriff »sektiererisch« verwendet um anzudeuten, daß die Theologie, auf die es uns hier ankommt, weil sie gnostische Anschauungen vorbereitet, in separierten Gruppen am Rande der Synagoge gepflegt wurde. Allerdings läßt sich das nur für Qumran genau belegen.

[9] Zu dem nur in BG 55,8 vorkommenden Begriff ἀντικείμενον πνεῦμα s. Böhlig, Antimimon Pneuma S. 162. Für den Redaktor sind ἀντίμιμον und ἀντικείμενον πνεῦμα dasselbe. »Antimimon« heiß es wohl, sofern es eine Antwort auf die göttliche Einstiftung des Lichtes ist.

im Menschen.[10] Nur wird seine Entstehung hier aus dem Schöpfungsbericht herausgenommen. Es sind die in Gen 6 genannten Engel, welche es geschaffen haben. Mit ihm als dem »Geist der Finsternis« haben sie die Menschenfrauen geschwängert. Seine Beziehung zur Sexualität ist das eigentliche Thema. Es ist der Geist der Versuchung (vgl. 75,1) und der Verhärtung (75,8), das, was den Menschen von Gott abwendet. Wahrscheinlich knüpft diese Schilderung an jüdische Spekulationen über den Gen 6 berichteten Engelfall an, welche in ihm (und nicht in Gen 3) die Ursache für die Störung der Weltordnung und des menschlichen Seins erblicken.[11]

Während der Schöpfungsbericht das Antimimon Pneuma allen Menschen als Naturausstattung zuschreibt, unterscheidet die zehnte Frage zwei Menschengruppen: einerseits die Kinder der Finsternis, die Verhärteten, die mit dem Antimimon Pneuma Versehenen, die Nachkommen jener Engel-Mensch-Verbindung (75,3—10); andererseits die Nachkommenschaft der Mutter (75,13), das Geschlecht des vollkommenen Lichtmenschen (71,12f), in denen das Lichtepinoia-Pneuma anwesend ist. Das Unterscheidungsmerkmal beider Gruppen ist Verhärtung oder Gotteserkenntnis; die sie bestimmenden Kräfte sind zwei gegensätzliche Geister. Deutlich wird hier eine andere Konzeption sichtbar als die in BG 55—56 vorgetragene. Wieder anders aber ist diejenige in dem Dialog BG 64,14—71,2, wie wir gesehen haben. Dort gehört das Antimimon Pneuma nicht zur schöpfungsmäßig gegebenen Anlage, sondern kommt in den Menschen, wenn er nicht erkennt. Gleichzeitig mit dem Lebenspneuma ist es nicht anwesend.

Demnach bietet das AJ drei verschiedene Auffassungen vom Antimimon Pneuma. Einmal ist es durch böse Mächte allen Menschen von Natur gegeben und wird erst durch den soteriologischen Geist überwunden. Zum andern konstituiert es als Naturanlage eine bestimmte Menschengruppe, von seiner Vertreibung durch ein anderes Pneuma verlautet nichts. Zum dritten steht es als Ausdruck des vorläufigen Unheils dem Besitz des Lebenspneuma entgegen, und weder von einer naturhaften Ausstattung noch von einer Vertreibung wird etwas gesagt.

Solch ein Nebeneinander verschiedener Konzeptionen vom bösen Geist und vom Kampf zweier Geister im Menschen hat seine Parallelen in jüdischen Schriften. Deren bekannteste findet sich in dem Lehrabschnitt der *Sektenregel von Qumran* 1QS 3,13—4,26, einem in der jüdi-

[10] Damit wird der Mythos präzisiert. Wenn hier Lichtepinoia und Pneuma der Mutter identifiziert werden, dann bestätigt der Gegensatz zum Antimimon Pneuma, daß auch im Mythos der Jaldabaoth-Hauch und die Epinoia ursprünglich dasselbe meinen: Reaktion gegen die Mitteilung göttlichen Geistes ist die Einstiftung des bösen Pneuma.

[11] So etwa äth Hen 6—11; vgl. Betz, Paraklet S. 51—55.

schen Überlieferung in vieler Hinsicht singulären Stück.[12] Unterscheidet sich die Sicht des Mythos von der im Dialog vorgetragenen wesentlich darin, daß letzterer nicht den Widerstreit beider Geister im selben Menschen, sondern nur das unterschiedliche Qualifiziertsein durch je einen Geist kennt, so findet man erstaunlicherweise dasselbe Nebeneinander in 1QS 3,13—4,26. Denn dies Stück birgt nicht nur verschiedene Traditionen in sich, sondern ist auch literarisch nicht einheitlich.[13] Das erweist sich an der Zwei-Geister-Lehre, welche 1QS 3,13—4,14 in einer anderen Fassung bietet als 4,15—26.

Der Lehrvortrag 3,13—4,14 unterscheidet scharf zwei Gruppen von Menschen, die Söhne des Lichts (oder der Gerechtigkeit) und die Söhne des Frevels, und steht damit in der Linie essenischen Denkens, wie es in der Kriegsrolle sichtbar wird. Jeder der Gruppen ist ein Geist zugeordnet, der Geist der Wahrheit und der Geist des Frevels (3,19), womit der Dualismus von Michael und Belial, wie 1QM ihn kennt, aus dem eschatologischen Kontext herausgenommen und in gewissem Maße anthropologisch interpretiert wird.[14] Zwar weiß der Verfasser des Stückes, daß auch das Kind des Lichtes den Angriffen des bösen Geistes ausgesetzt ist. Doch wird dem Eindruck, als könnte dadurch der grundsätzliche Dualismus aufgehoben werden, gewehrt (3,24b—25a). Beide Menschengruppen unterscheiden sich danach, welcher Geist sie bestimmt, in welchem sie ihr Leben führen (3,18). Das kann, wie der Tugend-Laster-Katalog in 4,2—11 (ein eigenes Traditionsstück) zeigt, nur so gemeint sein, daß sie alternativ durch einen der Geister bestimmt werden, nicht aber gleichzeitig durch beide. Die Tatsache der Einfügung dieser breiten Ausführung erweist das; sie verschiebt den Akzent auf die ethische Alternative und damit auf das alternierende Qualifiziertsein durch je einen der Geister. Deswegen kann 1QS 3,18 (Gott »bestimmte« dem Menschen bei der Schöpfung »zwei Geister, darin zu wandeln«)[15] auch nicht so verstanden werden, als habe Gott dem Menschen beide Geister anerschaffen. Es heißt dort ja »wajjāsem«: Er setzte es ihm als mit seiner Erschaffung gegebene Möglichkeit, durch zwei

[12] In allgemeiner Form wiesen auf diesen Zusammenhang hin Betz, Paraklet S. 222 und Böhlig, Antimimon Pneuma S. 173f, der den jüdischen Einfluß auf die gnostische Konzeption betont.

[13] Dazu sei auf die umfangreiche Untersuchung dieses Abschnittes durch v. d. Osten-Sacken verwiesen (Gott und Belial S. 17ff; 116ff; 170ff; 185ff). Danach zerfällt der Abschnitt in drei Teile: einen Lehrvortrag 1QS 3,13—4,14 (mit eingebautem Tugend-Laster-Katalog) und zwei Ergänzungen (4,15—23a und 23b—26).

[14] Vgl. v. d. Osten-Sacken, Gott S. 131f; Betz, Paraklet S. 65—69. Doch wird man dahingehend einschränken müssen, daß eine eigentliche Anthropologisierung erst in 1QS 4,15—26 vorliegt (vgl. A.18). Sie ist im Mythos des AJ noch stärker.

[15] In der Übersetzung der Qumrantexte folge ich im allgemeinen der Ausgabe von E. Lohse.

Geister bestimmt zu sein, und das heißt, wie 4,2—11 zeigt, entweder durch den einen oder durch den anderen bestimmt zu sein.[16] So entstehen zwei Klassen von Menschen.[17]

Diese Vorstellung des Lehrvortrags stimmt in vielem mit derjenigen des Dialogs BG 64,14—71,2 im AJ überein. Beide kennen kein gleichzeitiges Beieinander, keinen Kampf oder eine Ablösung des einen Geistes durch den anderen. Beidemale sind der gute bzw. böse Geist nicht von Natur aus im Menschen, sondern kommen im Gefolge einer von ihm gefällten Entscheidung.[18] Und beidemale konstituiert der jeweilige Geistbesitz eine Menschengruppe, die der je anderen in einem praktischen (nicht physischen) Dualismus gegenübersteht. Der wesentlichste Unterschied von AJ, BG 64,14—71,2 gegenüber 1QS 3,13—4,14 liegt im Fehlen der Angriffe des bösen Geistes gegen die Erwählten, ein Gedanke, mit dem der Lehrvortrag auf ein typisches Element essenischer Frömmigkeit zurückgreift. Auf die Parallelität der Gesamtstruktur kommt es an. Die Unterschiede im einzelnen, etwa auch in der Terminologie, sind so deutlich, daß sie hier nicht angeführt zu werden brauchen. Sie lassen eine Abhängigkeit des einen vom andern als ausgeschlossen erscheinen.

Die geistige Verwandtschaft kommt auch in der wesentlichen Übereinstimmung der Aussagen über die *Werke der beiden Geister* zum Ausdruck. Die Parallelen seien hier kurz nebeneinandergestellt:

(Wirkung des guten Geistes) Reinigung von Bosheit BG 65,9f vgl. 1QS 4,5; gottgefällige Affekte BG 65,14ff vgl. 1QS 4,3; Immunität gegen Versuchungen BG 65,11 — wahre Gerechtigkeit 1QS 4,2; Ausrichtung auf Gott BG 65,12f vgl. 1QS 4,2f; Stärkung der Seele BG 67,11f — Heilung 1QS 4,6; Errettung BG 65,5f — Heimsuchung 1QS 4,6. —

(Wirkung des bösen Geistes) Verirrung BG 67,18 vgl. 1QS 3,21; Werke der Bosheit BG 69,3f vgl. 1QS 4,9f; Erkenntnisunfähigkeit BG 69,12 — Wege der Finsternis, Blindheit 1QS 3,21.4,11. —

---

[16] V. d. Osten-Sacken, Gott S. 135 widerspricht seiner eigenen klaren Erkenntnis vom Unterschied dieses Stückes gegenüber dem gesamten, wenn er auch im Blick auf 3,13—4,14 vom »paradoxen Zugleich« zweier Geister spricht, die den Menschen bestimmen (anders z. B. S. 172).

[17] Zu diesem Dualismus vgl. z. B. K. G. Kuhn, Die Sektenschrift und die iranische Religion, ZThK 49, 1952 (S. 296—316), S. 303.313ff; v. d. Osten-Sacken, Gott und Huppenbauer, Mensch S. 30—44.

[18] Für 1QS 3,13—4,14 ist das nicht so deutlich wie für AJ. Jedoch wird dort nirgends gesagt, einer der Geister sei *im* Menschen. Es geht vielmehr um den Aufweis ihres Herrschaftsbereiches (vgl. 3,20f) und ihrer Einwirkung. Sofern zwischen den von ihnen gewirkten Affekten und ihrem Charakter als Hypostasen unterschieden werden kann und sofern die Affekte vom Menschen selber ausgehen, kommt der jeweilige Geist »von außen« herzu. Im weiteren Stück (4,15—26) sieht das anders aus, auch in anderen jüdischen Texten. Doch zeigt sich gerade hier noch der Einfluß der Belial-Michael-Tradition. Im Unterschied zu 1QS kommt im AJ nicht heraus, daß die Geister mit der *Schöpfung* gesetzt sind.

Die Berührungen mit den pneumatologischen Aussagen des Dialogs erstrecken sich nicht nur auf 1QS 3,13—4,14, sondern auf das gesamte qumranische Material. Die Reinigung durch den Geist etwa ist ein wichtiges Thema in 1QS 3,7f und 1QH. Er »stärkt« nach BG 67,11f die Seele, nach 1QH 7,6; 16,6f ist das der wesentliche Effekt der Geisteinwohnung. Wichtig ist beidemale also, wie die aufgeführten Parallelen beweisen, die Verbindung der Pneumatologie mit der Ethik.[18a]

Wird im AJ die Sicht des Dialogs durch den Mythos dahingehend verändert, daß jetzt vom Gegeneinander zweier Geister im Menschen die Rede ist, so verschiebt sich die Sicht des qumranischen Lehrstückes dadurch, daß an den Vortrag 1QS 3,13—4,14 zwei interpretierende Ergänzungen (4,15—23a und 23b—26) angehängt worden sind. Ihre Intention ist es, statt der Verteilung der Geister auf zwei Menschengruppen zu betonen, wie jeder Mensch durch beide zugleich bestimmt wird. Erst daraus entsteht die Vorstellung vom Kampf zweier Geister.

Auf die Interpretation stößt man gleich in dem Satz, der das Vorhergehende zusammenfaßt: *Alle* Menschen befinden sich im Einflußbereich der *beiden* Geister (4,15), all ihr Tun erfolgt »entsprechend dem Anteil«, den sie an dem einen oder anderen haben (4,16). Es sind gleich starke Größen, und der Mensch hat keine Vorgabe zum Guten oder Bösen erhalten; Gott hat sie ihm »zu gleichen Teilen« gesetzt (4,16b.25), womit 3,18 interpretiert wird. Vom *Kampf* beider im Herzen spricht deutlich erst die zweite Ergänzung 1QS 4,23b—26: Bis zum Ende »kämpfen die Geister der Wahrheit und des Frevels im Herzen des Menschen« (4,23c). Diese eine Aussage beleuchtet den ganzen Abschnitt 1QS 3,13—4,26 von hinten her, wie die zahlreichen dementsprechenden modernen Interpretationen erweisen.

Im Lichte der angefügten Interpretation sieht der ganze Abschnitt so aus, daß Gott dem Menschen bei der Schöpfung zwei gegensätzliche Geister eingestiftet hat, die ihn zum Guten oder Bösen beeinflussen. Der eine gehört Gott zu (ist »Geist der Wahrheit«) und verleitet zum gottgemäßen Wandel, den anderen aber (den »Geist des Frevels«) verabscheut und haßt er (4,1b); jedoch bleibt auch er sein Geschöpf und ist kein gegensätzliches Prinzip, das ihm entzogen wäre (vgl. 3,18; 4,16c). Die anthropologische Interpretation der Engel Michael und Belial ist hier weiter fortgeschritten als im Lehrvortrag 3,13—4,14. Sie sind jetzt schöpfungsmäßig gegebene, an den Menschen gebundene Geister, deren Wesen zwischen dem einer eigenständigen Personalität (worin die Engelvorstellung nachwirkt) und dem psychischer Größen (bestimmter Geistesverfassungen des Menschen) schwankt.[19] Letzteres entspricht der

[18a] Der Zusammenhang zwischen ihm und dem qumranischen Lehrstück zeigt sich auch in dem Begriff »Epinoia des Lichts«. Denn der Geist der Wahrheit ist dem Bereich des Lichtes zugeordnet und, als Interpretation Michaels, »Fürst des Lichtes« (3,20). Beide sind ein von Gott gegebener Geist, welcher die Erkenntnis ermöglicht. Die Übertragung einer helfenden und soteriologischen Funktion auf den Geist der Wahrheit in 1QS 4,2ff entspricht dem Bild, das AJ, BG 53,4ff bietet. Nichtsdestoweniger unterscheiden die Geistgestalten in beiden Texten sich in mancher Hinsicht.

[19] Vgl. dazu Nötscher, Geist S. 308; Schweizer, ThW Bd. 6, S. 388f und Gegenwart S. 492.

alttestamentlichen Denkweise, wie sie auch in anderen jüdischen Dokumenten zutage tritt. Das Ineinander ist ebenfalls für AJ typisch: Die eingestifteten Geister drücken die Fremdbestimmtheit des Menschen aus und gehören doch ganz seiner Natur zu. Durch die Mythologisierung zieht AJ die Linie von 1QS weiter aus.

Der Kampf der Geister dauert nach 1QS 4,18b—23a und 23b—25 bis zur »festgesetzten Zeit«. Der Mensch kann ihn nicht von sich aus beenden, weil er unfähig ist, den bösen Geist zu überwinden. Die Entscheidung bringt Gott durch eine eschatologische Geistverleihung. Er wird allen Geist des Frevels aus dem Menschen entfernen, ihn durch heiligen Geist reinigen und über ihn den Geist der Wahrheit aussprengen, so daß er Gott erkennen kann und vollkommen im Wandel wird (4,20c—22b). Das wird als eine Neuschöpfung verstanden (4,25). Die Parallele zum AJ liegt auf der Hand. Auch dort wird der Kampf durch die abschließende Geistsendung beendet, auch dort finden wir einen eschatologischen Ausblick. Die Aussagen über die Beseitigung des Erkenntnisunvermögens (BG 64,2f) sowie die Vollendung (64,11) berühren sich mit denen der Sektenregel. Hier wie dort geht es nicht um eine Neuschöpfung aller Menschen, sondern bloß einiger (vgl. 1QS 4,20). Allerdings ist der eschatologische Ton in 1QS 3,13—4,26 stärker. Nach AJ sieht es so aus, als sei die Bildung solcher Menschen bereits im Gange; das rettende Werk des Geistes ist schon Gegenwart. Jedoch auch und gerade damit steht es essenischem Denken nahe. Denn was 1QS 4,20—22 inhaltlich über das endzeitliche Geistwirken aussagt, ist für andere Qumrantexte schon gegenwärtige Erfahrung (vgl. S. 249f).

In der Linie des in 1QS 4,15—26 sich äußernden Denkens, das in AJ seine Parallele hat, steht *4Q Cry*, der Rest eines in Geheimschrift verfaßten Textes.[20] Gegenübergestellt wird dort ein Mensch, der sechs »Geistanteile« am Haus des Lichts und drei am Haus der Finsternis hat (col. 2,7f), einem andern, welcher acht »Geistanteile« am Haus der Finsternis und einen am Haus des Lichts hat (col. 3,5f). Hier wird das »Simul« des durch zwei Geister Bestimmtseins, das 1QS 4,15—26 kennt, gleichsam mathematisiert und mit dem Gedanken der Scheidung verschiedener Menschengruppen verbunden. Nicht generell kann zwischen Licht und Finsternis geschieden werden; jeder Mensch wird von beiden Geistern beherrscht, aber mehr oder weniger stark, und daraus resultiert dann die Aufteilung in Klassen.

Von der Vorstellung einer gleichzeitigen Einwohnung zweier gegensätzlicher Geister muß die andere unterschieden werden, die uns in der christlichen Literatur begegnet (wir sahen sie bei Origenes und Herakleon), nach welcher die bösen Geister, die den Menschen beherrschen, vom eindringenden Heiligen Geist vertrieben werden. Was in 1QS 4,20f als endzeitliches Geschehen geschildert wird, ist hier die Erfahrung der Neuwerdung im Gefolge der christlichen Taufe.

---

[20] Text in: Discoveries in the Judaean Desert of Jordan, vol. V. Qumrân Cave 4, ed. John M. Allegro, Oxford 1968, S. 89. Deutsche Übersetzung bei v. d. Osten-Sacken, Gott S. 187.

Zu der in 1QS 4,15—26 und im Mythos des AJ geäußerten Vorstellung des gleichzeitigen Beieinanders von gutem und bösem Geist bieten die vielfach zum Vergleich herangezogenen *Testamente der Zwölf Patriarchen* keine genaue Parallele. Das ist in der Diskussion nicht immer beachtet worden.[21] Ihre Form der Zwei-Geister-Lehre ist nicht in dem genannten Sinne dualistisch, sondern kennt nur eine gegensätzliche Einflußnahme zweier verschiedener Geister, die nicht miteinander im Menschen sind, sondern sich ablösen oder sich ausschließen. Das stimmt mit dem im »Katechismus« BG 64,14—71,2 und in 1QS 3,13—4,14 Vorgetragenen überein. Die einzige Stelle, die man ausnehmen muß, ist TRub 2,1—3,8. Danach ist den sieben Geistern, die Gott bei der Erschaffung des Menschen als Triebkräfte für sein Tun in ihn gelegt hat, durch Belials Einfluß der Geist des Irrtums beigemischt, der sie alteriert; er zerlegt sich in sieben negative Geister. Diese Stelle ist literarisch uneinheitlich. In eine Aussage über sieben Geister des Irrtums wurde der Hinweis auf sieben von Gott gegebene Geister hineingestellt.[22] Dabei verbindet sich jüdische Anthropologie mit dem Pneumabegriff der stoischen Pneumatologie. Wir können daraus entnehmen, daß dem Interpolator — einem hellenistischen Juden — an der Gegenüberstellung von guten und bösen Geistern lag. Traditionsgeschichtlich gesehen stellt das eine Zerdehnung der Zwei-Geister-Lehre dar.

Ansonsten spielt der Gedanke eines Gegeneinanders aber in Test XII keine Rolle. Überhaupt fehlt der Gedanke des Zwanghaften im Wirken der dort genannten Geister. Stattdessen wird die Entscheidungsfreiheit

---

[21] So etwa von Daniélou, Source S. 129; Seitz, Two Spirits; Schweizer, Gegenwart S. 493; P. Wernberg-Møller, A Reconsideration of the two Spirits in the Rule of the Community, Revue Qumran 3, 1961 (S. 413—441) S. 441; A. R. C. Leaney, The Rule of Qumran and its Meaning, London 1966, S. 46—56.

Die komplizierte Frage der Einordnung der Test XII kann hier nicht weiter berührt werden; vgl. die Übersicht bei A.-M. Denis, Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament, Leiden 1970, S. 55—59. Die bisherige Textgrundlage kann nicht als hinreichend gesichert gelten; s. dazu C. Burchard, Zur armenischen Überlieferung der Testamente der zwölf Patriarchen, in: Studien zu den Testamenten der zwölf Patriarchen, BZNW 36, 1969 (S. 1—29) S. 27f und Becker, Untersuchungen S. 7ff.

Man kann davon ausgehen, daß in den Test XII — selbst dann, wenn sie das Werk eines mit jüdischem Material arbeitenden Christen sein sollten — jüdische Vorstellungen begegnen. Genaueres läßt sich nun aufgrund von Beckers sorgfältigen Analysen sagen. Danach besteht die heutige Form der Test XII aus einem Grundstock (Anfang 2. Jh. v. Chr.), aus umfangreichen Erweiterungen (2. Jh. v. Chr. — 1. Jh. n. Chr.) und der christlichen Redaktion (2. Jh. n. Chr.). Und sowohl der Grundstock als auch die Erweiterungen stammen aus dem *hellenistischen* Judentum, wie Becker überzeugend nachweist. Zu den Erweiterungen gehören nun die apokalyptischen und die meisten der pneumatologischen Aussagen. Damit stehen sie dem AJ räumlich und zeitlich einigermaßen nahe.

[22] S. Becker, Untersuchungen S. 188—190.

betont, wie wir es auch im »Katechismus« im AJ fanden. Das ist ein optimistisches Menschenbild, bei dem die Vorstellung einer »Erlösung« durch göttlichen Geist fehlen kann. Die beiden Geister sind Alternativen, denen man sich zuwendet. So besonders deutlich in TJud 20,1: Zwei Geister widmen sich dem Menschen, der Geist der Wahrheit und der Geist des Irrtums (man beachte die Nähe zur qumranischen Terminologie); und zwischen ihnen steht der Geist des Verstandes des Nus[23], das Entscheidungsvermögen, das den Ausschlag dafür gibt, ob der Mensch sich zum Guten oder Bösen wendet. Die gegensätzlichen Geister bezeichnen in den Zwölfertestamenten weniger transsubjektive hypostasierte Mächte als zum menschlichen Wesen gehörige psychische Größen (vgl. TGad 4,7; TJud 13,3; TDan 1,6–8; TRub 2f; TLev 2,3).[24] Nur gelegentlich macht sich der Einfluß der Konzeption, die sie als Hypostasen faßt, bemerkbar. So neben TJud 20,1 etwa in TDan 6,1, wo bezeichnenderweise den Geistern Satans der Engel Gottes als die zum Guten beeinflussende Kraft entgegengestellt wird.[25]

Der Abstand zu der streng dualistischen Pneumatologie wird auch in Jub 1,20f deutlich. Das vielleicht im Verlauf des 1. Jh.s v. Chr. entstandene *Jubiläenbuch*, welches in die geistige Nähe Qumrans gehört, spricht viel von der Einwirkung einer den Menschen beeinflussenden feindlichen Geisterwelt (7,27; 10,1.3f.7; 12,30; 15,32f). Als Gegenkraft gegen den Geist Belials erscheint in 1,12 der heilige Geist Gottes. Allerdings ist er hier eine psychologische Größe[26], wie das parallel gesetzte »reine Herz« zeigt. Und es geht nicht um ein »Simul« der Geister, sondern um die Alternative zwischen ihnen.

Die zuletzt genannten Texte erhellen neben der Qumranliteratur die Bedeutung, welche der Vorstellung von der Prägung des Menschen durch Gottes Geist(er)[27] und die gegenteilige Wirkung des bösen Geistes (der bösen Geister) in bestimmten der Apokalyptik verpflichteten jüdischen Kreisen zukam.[28] Und ihnen dürfte die Pneumatologie des AJ,

---

[23] Hinter diesem komplizierten Ausdruck steht die Auffassung, der Nus sei ein Pneuma. Das ganze Stück gehört zu den Erweiterungen (Becker, Untersuchungen S. 315).

[24] Manchmal sind sie bestimmten Affekten gleichzusetzen. Munch, Spirits S. 261 bis 263 kam in dieser Frage zu dem Ergebnis, daß in den Test XII »Pneuma« vorwiegend ein psychologischer Begriff — im Rahmen ihrer ethischen Ausrichtung — ist, sekundär aber hypostasierte Größen, etwa Dämonen, meint.

[25] Auch hier gibt es keine Anwesenheit beider im Menschen.

[26] Vgl. Betz, Paraklet S. 60.

[27] So außer den genannten Stellen in TBenj 8,2 (der reine Nus ist deswegen unbefleckt, weil Gottes Geist auf ihm ruht) und TSim 4,4 (wo bei der Warnung vor dem »Geist des Neides«, der den Menschen verdirbt, Joseph als Vorbild hingestellt wird, welcher in seinem Handeln vom Gottesgeist bestimmt worden sei).

[28] Ein wichtiges Beispiel für den Einfluß dieser jüdischen Pneumatologie auf christliche Kreise liefert Hermas (vgl. Mand III.V.VI.X). Die Grundschrift der

speziell dessen Zwei-Geister-Lehre, entstammen. Denn wenn uns in den erhaltenen jüdischen Texten die AJ und 1QS gemeinsame Form der Anschauung auch sonst nicht begegnet, so gibt es doch einen isolierten Text, der uns gleichsam das Zwischenglied zwischen 1QS und AJ liefert und damit die Zwei-Geister-Lehre des AJ als jüdisch erweist. Es handelt sich um eine von *Philo Quaest. Exod.* I,23 aufgenommene *Tradition,* die sich sonst in seinen Schriften nicht findet.[29]

In jede Menschenseele — so heißt es da — gehen bei der Geburt zwei gegensätzliche Mächte[30] ein, die fortan um die Herrschaft über sie kämpfen: die heilbringende, zum Guten helfende und die schädliche. Siegt die erste, so ist die zweite schwach und kann nichts ausrichten; siegt die zweite, so bleibt die erste ohne Gewinn.[31] Die Vorstellung vom Kampf liegt deutlich zugrunde.

Diese Anschauung, die weithin derjenigen von 1QS entspricht, wird nun in der Folge dieses aus verschiedenen Anschauungselementen zusammengesetzten Textes[32] umgebogen: Welt und Menschheit stellen eine *Mischung* beider Mächte dar, genauso auch der einzelne. »And this mixture is in both the wicked man and the wise man but not in the same way.« Der Schwache ist stärker von der bösen Macht bestimmt und geringer von der guten, beim Weisen ist es umgekehrt (p.33f). Diese Auffassung tendiert hin zu einer Einteilung in zwei Klassen[33], sie berührt sich mit derjenigen von 4QCry.

Da Philos katechetisch orientierte Quaestiones stärker von Gemeindetraditionen beeinflußt sein dürften, wird man auch die vorgetragene Zwei-Mächte-Lehre dem Gedankengut einer besonderen jüdischen Tradition Alexandriens zuschreiben können. Berührungen der Essener mit dem alexandrinischen Judentum sind ja nichts Erstaunliches. Sowohl

---

Didache (vgl. die Doctrina Apostolorum und Barn 18,1), ein wohl sehr früher juden»christlicher« Text (1. Jh.), bietet ihre Verbindung mit der Zwei-Wege-Lehre, allerdings angelologisch gewendet: Für den Weg des Lichts und den der Finsternis sind eingesetzt angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis. (Ausführlich darüber J.-P. Audet, Affinités littéraires et doctrinales du »Manuel de Discipline«, RB 59, 1952, S. 219—238.)

[29] Zum Vergleich mit Qumran herangezogen bei Daniélou, Source S. 131. Ich benutze die englische Übersetzung des armenischen Textes von Ralph Marcus: Philo Supplement II. Questions and Answers on Exodus, London-Cambridge/Mass. 1953. — Eine ausführliche Interpretation findet man bei Wlosok, Laktanz S. 107—111.

[30] Marcus App. p. 32: δύναμις. Der Unterschied zu den »Geistern« ist bloß terminologischer Art (im Gegensatz zu den zwei »Trieben« der rabbinischen Lehre, welche zwar mit der Zwei-Geister-Lehre verwandt ist, aber doch in einer anderen Denkweise wurzelt).

[31] Der Zug, daß Gottes Barmherzigkeit der schädlichen Macht in den Arm fällt (p.34), eine geläufige rabbinische Ansicht, wird von dem auszulegenden Text Ex 12,23c beeinflußt sein. Er entspricht der eschatologischen Vernichtung des bösen Geistes in 1QS 4,20f.

[32] Dazu Wlosok, Laktanz S. 108f.

[33] Wlosok, Laktanz S. 109: »Die Weisheit oder Torheit einer Seele ist auf das Mischungsverhältnis zurückgeführt und erscheint dadurch determiniert. So stellen sich zwei Menschenklassen heraus, die verwandtschaftlich mit Himmel oder Erde verbunden sind.«

1QS 3,13—4,26 als auch Quaest. Exod. I,23 zeigen uns, wie intensiv hier über das Problem der den Menschen bestimmenden transzendenten Mächte nachgedacht wurde. Letztere Stelle aber ist, gerade weil es sich um ein so markantes Lehrstück handelt, eine weitere Stütze für die Annahme, daß das AJ in sektiererischen jüdischen Kreisen Alexandriens wurzelt.

Über die vom AJ repräsentierte Theologengruppe wirkte diese Konzeption dann auf diejenigen Valentinianer (z. B. Valentin und Herakleon) ein, für welche der wahre Mensch zwar Pneuma hat und mit dem jenseitigen Gott verwandt ist, zugleich aber bis zum Zeitpunkt der Erlösung von bösen Geistern beherrscht wird.

b) Formung des Menschen durch Gottes Geist bei jüdischen Theologen

Bei Clemens, Origenes und in besonders ausgeprägter Weise bei den Valentinianern begegnete uns der Gedanke, daß der Mensch durch Gottes Geist umgeformt wird. Das AJ beschäftigt sich ausführlich mit der in der Schöpfung begründeten »Formung«, wie wir gesehen haben. Auch das, was es über das Werk des erlösenden Geistes zu sagen weiß, läßt sich in jenem Gedanken zusammenfassen. Das Katechismusstück (BG 64,14—71,2), das eine schöpfungsmäßige Ausstattung mit göttlichem Geist nicht erwähnt, sieht den Geretteten als einen neuen Menschen an, weil er mit dem Lebenspneuma zu enger Gemeinschaft verbunden ist. Er wird etwas, was er vorher nicht war. Die Sicht des ganzen AJ ist differenzierter. Danach wird der Mensch durch dreierlei Pneuma geformt. Einmal durch das Pneuma des Jaldabaoth und die ihm helfende Epinoia, mit der wiederum das Antimimon Pneuma im Streit liegt, so daß Pneuma zwar das göttliche Element im Menschen ist, ihn aber nicht ausschließlich bestimmt. Durch das hinzutretende Lebenspneuma (diesen Gedanken bringt die Verbindung mit dem Katechismus ein) bzw. durch das erwartete soteriologische Pneuma der Mutter wird jenes Schöpfungspneuma gestärkt und der salvandus zum Pneumatiker. Bedeutet die rettende Geistverleihung dem Katechismus zufolge ein echtes »Mehr« in der Anlage des Menschen, so gilt das für den Mythos nicht, nach dem sie bloß die pneumatische Anlage erweckt. Ersteres entspricht stärker der Sicht von Clemens, Herakleon und Theodot, letzeres mehr derjenigen von Origenes, Valentin und Ptolemäus.

Den *Qumranschriften* zufolge prägt und formt Gottes Geist den Frommen einmal als Schöpfungsgabe und zum andern als helfende und reinigende Potenz. Im Anschluß an Gen 2,7 wird der Mensch als ein Gebilde von Staub beschrieben, in welches Gott seinen Geist gegeben hat. Bezeichnet jener Ausdruck das Hinfällige an ihm, so dieser das

eigentlich Gültige. Es sind nicht nur Teilaspekte, unter denen der Mensch in Blick kommt, sondern auch Totalaussagen über ihn (vgl. 1QH 9,15f). »Geist« meint ihn dabei in seinem höheren Wesen, doch nicht als etwas naturhaft Gutes, das vom Bösen nicht tangiert würde. Der Geist kann »abtrünnig« sein (1QS 7,18.23; 8,12) oder »zerbrochen« (8,3; vgl. 11,1); er muß gestärkt werden gegenüber den Anfechtungen (1QH 1,32; 4,36). Was über ihn gesagt wird, steht in den Hodajot nicht zufällig mit den Sündenbekenntnissen zusammen.[34] Als Schöpfungsgabe ist er Gottes heiliger Geist, der vom Menschen verunreinigt werden kann (CD 5,11).[35] Insofern verpflichtet er als ein göttliches Depositum zu einem bestimmten Wandel.

Verbindet man diese Sicht mit derjenigen Form der Zwei-Geister-Lehre, wie sie in 1QS 3,13—4,14 vorliegt[36], so kann man sagen: Der menschliche Geist steht im Einflußbereich beider Geister, und je nachdem von welchem er bestimmt wird, ist er ein »Geist der Gottlosigkeit« (1QS 10,18f; ein »Geist des Irrtums«, 1QH 1,22) oder ein »Geist des (frommen) Eifers« (2,15).[37] Deswegen bedeutet die Prüfung der Geister für die Ordnung der Gemeinschaft so viel (sowohl bei der Aufnahme — 1QS 5,20f — als auch späterhin beim Zusammenleben — so CD 20,24f —). Und es kann eine regelrechte Rangordnung der Geister aufgestellt werden (1QS 5,23f), äußert sich doch der Wert eines Menschen nicht bloß in Taten, sondern auch in der Gesinnung.

»Geist« tritt, bestimmten Linien alttestamentlicher Anthropologie folgend, in der Qumranliteratur bevorzugt an die Stelle des Begriffes »Seele« (vgl. die Identität beider in 1QH 8,29). Offenbar konnte damit besser der Bezug auf Gott ausgesagt werden. Denn wenn auch Gott für die Sektentheologen nirgends als »Geist« gilt[38], so steht dieser Begriff doch in enger Relation zu ihm. »*Ihr* heiliger Geist« (CD 5,11) ist *sein* heiliger Geist (1QH 12,12), der Geist des Menschen (1QH 1,15) ist der Geist, den Gott ihm geschaffen (1QH 4,31) bzw. gegeben hat (12,12).[39] Diese Gabe impliziert zweierlei, die Befähigung zum gott-

---

[34] Zu diesen vgl. H. Braun, Römer 7,7—25 und das Selbstverständnis der Qumran-Frommen, ZThK 56, 1959, S. 1—18 (abgedruckt in: Ges. Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1962, S. 100—119).

[35] Mit Nötscher, Geist S. 308 wird angenommen, daß hier der Mensch schlechthin gemeint ist.

[36] Jener Passus verwendet ja das Gedankengut der Hodajot, wie v. d. Osten-Sacken, Gott S. 124ff gezeigt hat.

[37] Entsprechend diesen Geistern scheidet Gott die Menschen (1QH 14,11f). »Unreine Greuel« kennzeichnen nach 1QH 11,11 den Wandel des Menschen, bevor er in die Gemeinde eingetreten ist. Sie sind nach 1QS, 4,10 vom bösen Geist gewirkt.

[38] Vgl. Schreiner, Geistbegabung S. 180.

[39] Zum Vergleich: (hebr)TNapht 10,9 spricht vom »heiligen Geist Gottes« im Menschen.

gemäßen Wandel und zur Erkenntnis Gottes (4,31f).[40] Deshalb treten die Begriffe »nefesch« oder »n'schāmā«, welche stärker die Lebenspotenz meinen, zurück, weil zur Geltung kommen soll, wie sehr der Mensch (bzw. der Fromme, den allein die Qumranschriften hierbei im Blick haben) immer schon auf Gott hin angelegt ist. Eine Aussage wie 1QH 4,31 ist daher wichtig. Denn sie läßt — zumal wenn man Philo und die ausgeführte Erörterung im AJ über das Thema »Pneuma im Menschen« hinzunimmt — begreifen, wie Paulus, die Gnostiker und Origenes dazu kamen, den höheren Teil im Menschen als Pneuma zu bezeichnen.[41] Klingt doch damit schon eine besondere Qualifikation an, die den Begriff zu einem speziell religiösen macht.

Da aber jener Gottesgeist im Menschen schwach sein kann, weil er an den Bedingungen irdischer Existenz teilhat, bedarf er einer speziellen Geistsendung zur Unterstützung. Diese ist es, wodurch die qumranische Pneumatologie große Bedeutung für unsere Fragestellung gewinnt. Denn die Wüstengemeinschaft war der Überzeugung, den erneuernden und vollendenden Geist empfangen zu haben, der sie als »eine die Gegenwart charakterisierende, Glauben und Handeln bestimmende Macht« in besonderer Weise prägte.[42] Gegenüber dieser gegen-

---

[40] J. Maiers Übersetzung: »... außer, Gott hat es ihm durch den Geist bereitet, den Wandel zu vervollkommnen« (Bd. 1, S. 83) könnte dazu verleiten, hier die soteriologische Geistgabe gemeint zu finden. Es handelt sich aber um das Schöpfungspneuma, weil der Begriff »jāzar« »bilden, schaffen« heißt und in diesem Sinne in 1QH 1,15 eindeutig auf den »Geist des Menschen« bezogen ist. Auf das Schöpfungspneuma wird die Gotteserkenntnis auch 1QH 12,11f zurückgeführt.

[41] Schweizer, ThW Bd. 6, S. 389,6ff: »Das Wort ist also im Begriff, zur Bezeichnung der spezifisch vor Gott gelebten Existenz des Menschen zu werden, sein Leib und Seele übergeordnetes Selbst zu umschreiben.« — Dessen Verbindung mit der Ethik ist für Origenes typisch, während die Gnostiker es auf die Erkenntnis hinordnen. Beides vereint findet sich in Qumran und im Dialog des AJ.

[42] So Foerster, Heiliger Geist S. 134, der diese Eigenart der Qumran-Pneumatologie nachdrücklich herausarbeitet, die etwa bei Sjöberg, ThW Bd. 6, S. 383 und Schweizer, Gegenwart S. 488—492 zu kurz kommt. Vgl. auch Braun, Qumran Bd. 2, S. 252: »Das Neue in der qumranischen Geistlehre gegenüber dem üblichen Judentum ist die *volle Gegenwart des Geistes.*«

Schreiners Versuch (Geistbegabung S. 177.180) nachzuweisen, daß man in Qumran neben dem Schöpfungspneuma keine besondere Geistverleihung an den einzelnen gekannt habe, sondern nur die des Lehrers der Gerechtigkeit im Rahmen seiner Zurüstung zum Amt, scheitert an Aussagen wie 1QS 3,7f; 1QH 9,32; 16,6f; 1QH Fragm. 2,13.

1QH 7,6 steht in einem Gebet des Lehrers der Gerechtigkeit, und folglich muß die Geistaussage auf ihn bezogen werden. (Zur Frage der Autorschaft bestimmter Hodajot s. G. Jeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit, StUNT 2, Göttingen 1963, S. 168—267.) Jedoch wird man daraus nicht schließen dürfen, nur er habe eine Geistbegabung erfahren. Denn die genannten Stellen behaupten dasselbe vom gewöhnlichen Gemeindeglied. Der Lehrer spitzt in 1QH 7,6 also die allgemeine essenische Geisterfahrung auf seine Person zu, so daß man seine Aussage (wie die in 1QH 9,32, 16,12; 17,17.26) generalisieren kann.

wärtigen Geistverleihung, welche das Selbstverständnis der Essener als eschatologischer Gemeinde ausdrückt, tritt die Erwartung einer zukünftigen Geistausgießung erheblich zurück.[43]

Wie dem einzelnen seit seiner Erschaffung Geist gegeben ist, so der Gemeinschaft als ganzer (1QS 3,7). Doch während jener schwach sein kann, ist dieser stark und fähig, den an ihm Partizipierenden aufzuhelfen. So heißt es im Rahmen der »Aufnahmeordnung«, daß im Gegensatz zu dem, der außerhalb der Gemeinschaft und ohne rechte Erkenntnis unvollkommen und unrein ist, der Eintretende »durch den heiligen Geist (der) der Gemeinschaft in seiner Wahrheit (gegeben ist,)« von allen Sünden gereinigt und durch solche Entsühnung befähigt wird, das »Licht des Lebens« zu erblicken (1QS 3,6—8). Der Eintritt in die Gemeinde bewirkt — vor allem durch die Verleihung des Geistes und die neue Gotteserkenntnis — eine regelrechte Neuschöpfung.[44] Reinigung durch den Geist ist in diesem Zusammenhang für die Frommen von Qumran ein wichtiges Thema[45], hat doch bei ihnen die Sündenvergebung großes Gewicht.

Der vordem verkehrte Geist wird gereinigt (1QH 3,21), der Mensch dadurch zum »Heiligen« (ebd.) und in die Gott zugehörige Schar eingereiht. Denn die Sekte versteht sich als *die* Gemeinde der Heiligen.[46] Reinigung besteht sachlich zum einen in so etwas wie einer »supranaturalen« Wesensveränderung, zum andern aber in der Erleuchtung des menschlichen Geistes, seiner Erkenntnis der Wahrheit und daraus resultierenden Befähigung zum Leben in den Geboten.[47] Der solcherart Ausgestattete ist ein neuer, ein besonderer Mensch, wie 1QH 16,4—8 zeigt.[48] Ihm hat Gott den Heiligen Geist »zugeschwungen« (17,26; vgl.

---

[43] Man wird 1QS 4,21.25 nicht überbetonen dürfen. So mit Recht Braun, Qumran Bd. 2, S. 253.256.

[44] Dazu Sjöberg, Neuschöpfung S. 135f.

[45] Vgl. Braun, Qumran Bd. 2, S. 253f.

[46] Der Gedanke der *Heiligung* durch Gottes Geist ist uns von Origenes her bekannt, zu dessen Pneumatologie die Qumranliteratur im übrigen manche Parallelen bietet. So zum Beispiel die, daß Voraussetzung für die Reinigung durch den Geist die Reinigung seitens des Menschen ist, welche durch Erfüllung der Gebote erfolgt (1QS 3,8).

In diesem Sinne kann in 1QS 9,3 die Befolgung der Gebote durch die »Vollkommenen« und die ihr korrespondierende Bestrafung der Übertreter als zu einer »Grundlage« des Heiligen Geistes dienlich bezeichnet werden — als ein Geschehen, welches die Geistverleihung menschlicherseits gründet und festigt. (Anders versteht etwa Foerster, Heiliger Geist S. 132 A. 1 die umstrittene Stelle.)

[47] Wegen dieses Bezuges auf die Erkenntnisfrage heißt der Geist auch »Geist der Erkenntnis« (1QH 14,25). Betz, Offenbarung S. 126—140 betont in seiner Darstellung der qumranischen Pneumatologie diese Geistwirkung über Gebühr. Im Vordergrund steht die »Reinigung« allgemein.

[48] Der Beter schaut aus nach Gottes Geist, der ihn stärken und dadurch befähigen soll, der »Wahrheit deines Bundes« anzuhangen und Gott zu dienen. Der Ausdruck

7,6)[49], d. h. gegeben, und ihn dadurch gestärkt. Dieser hat sich mit seinem Geist verbunden (16,14), so daß der Beter für die »Geister« danken kann, welche Gott in ihn gegeben hat (17,17), den schöpfungsmäßigen und den soteriologischen.

So sieht, diesem knappen Überblick zufolge, der Gedanke der Formung durch den rettend-helfend kommenden Gottesgeist aus. Der Geist verändert den Menschen durch die reinigende Befreiung von Sünden, gibt ihm fernerhin ethische Impulse und ermöglicht so den neuen Wandel[50]. Daneben gilt sein Besitz als Ausweis des Heilsstandes. All diese Gedanken begegnen uns auch in christlicher Literatur.

Da der in 1QS 3,7 und den Hodajot genannte »Heilige Geist« mit dem Geist der Wahrheit des Lehrvortrages 1QS 3,13—4,14 identifiziert werden kann[51], gewinnt man daraus weiteren Einblick in das Werk dieses soteriologischen Geistes. (Für die Einordnung der Pneumatologie des AJ sei auch hier auf die weitgehende Übereinstimmung verwiesen.) Neben Reinigung und Stärkung des menschlichen Geistes vermittelt er vor allem Erleuchtung und Belehrung über Gottes Willen und Werke und stattet mit Demut, Geduld, Erbarmen, Güte und Weisheit aus. Sein Wirken bezieht sich also fast ausschließlich auf das Handeln, und aus ihm entsteht ein vollkommener Mensch.[52] Dabei fällt auf, wie sehr es sich mit der Wirkung des schöpfungsmäßig gegebenen Geistes deckt. »Geist« ist demnach die umfassende Kategorie, mit der in Qumran des Menschen Befähigung zum rechten Lebenswandel und zur Erkenntnis als eine von Gott gegebene ausgesagt wird.

Der Zustand, den 1QS 3,6—8 und 3,13—4,14 sowie die Hodajot als gegenwärtigen ausmalen, wird nach der hinter 1QS 4,15—26 stehenden

»Geist deines Erbarmens« (16,9) beleuchtet den soteriologischen Charakter dieser Geistverleihung. Zum Stichwort »Erneuerung« vgl. 1QH 11,9b—14.

[49] Der hier (und 1QH Fragm. 2,9.13) die Geistverleihung ausdrückende Begriff »hēniph« entstammt der kultischen Terminologie und meint dort das »Schwingen« der Opferstücke als eine Form der Darbringung (vgl. Betz, Offenbarung S. 130f; anders Dietzel, Beten S. 24, der es mit Ps. 68,10 u. a. in Analogie zum Fallen des Regens und Schnees versteht). Der Gabe-Charakter des Geistes kommt durch die Anwendung dieses Begriffs schön zur Geltung.

[50] Letzteres betont Dietzel, Beten S. 23f.

[51] So Nötscher, Geist S. 307 und Foerster, Heiliger Geist S. 129f aufgrund des Vergleichs mit den Hodajot (wozu auch ein Einzelzug wie jener paßt, daß beide — in 1QS 3,8 und in 4,3 — »Geist der Demut« heißen). Anders dagegen Betz, Offenbarung S. 143ff und Paraklet S. 148, der allerdings darin recht hat, daß die Zwei-Geister-Lehre einer anderen Tradition entspringt.

[52] Den Zusammenhang zwischen der Vollkommenheit des Frommen und der erleuchtenden Wirksamkeit des Heiligen Geistes stellt B. Rigaux, Révélation des mystères et perfection à Qumran et dans le Nouveau Testament, NTS 4, 1957/8 (S. 237—262) S. 238—241 heraus. Ihr gemeinsamer Bezugspunkt ist ja das Gesetz Gottes.

Denkweise erst im Eschaton erreicht, wo die »neue Schöpfung« des Menschen in seiner endgültigen Reinigung vom bösen Geist besteht (4,20f.25). Die Gegenwart ist noch Kampfzeit, aber indem der der Gemeinde verliehene Gottesgeist bereits sein Werk begonnen hat (wie die anderen Texte betonen), ragt die *Endvollendung* vorgreifend in die Gemeinde hinein. Pneumatologie und eschatologische Qualifizierung der Gegenwart hängen zusammen.

Dieser Gedanke findet sich auch bei christlichen Theologen. In ihm erscheint so etwas wie ein *Strukturelement* bestimmter theologischer Entwürfe, die auf dem Gedanken der Formung des Menschen durch Gottes Geist basieren. *Der gegenwärtige Geistbesitz antizipiert die endzeitliche Vollkommenheit* — so gilt es in gewisser Weise für Paulus, so fanden wir es bei Clemens, Spuren davon auch bei Origenes. Bei Tatian ist mit dem Geistbesitz die Unsterblichkeit verbürgt, im Philippusevangelium (soweit wir es untersuchten) die ursprüngliche Wesenheit wiederhergestellt. Für Herakleon und Theodot schließlich stellt die Verbindung mit dem Syzygos (dem Heiligen Geist) hier auf Erden ein Abbild des endgültigen Heilszustandes im Pleroma dar. Qumran zeigt uns, daß der Gedanke unabhängig von der Erfahrung der Auferstehung Jesu formuliert werden konnte.

Dazu passen bestimmte Aussagen des AJ. Am Schluß des Mythos, vor dem Einsatz des Dialogs über die Seele, wird — wie wir sahen — auf das Pneuma der Mutter verwiesen, welches die ihm gleichgearteten Pneumatiker durch seine Anwesenheit erweckt und darin die endgültige Vollendung im voraus darstellt.[53] Und im Dialog steht der Stärkung und Reinigung der Seele durch das Lebenspneuma die Reinigung im Reich der Äonen gegenüber (vgl. BG 65,9—11 mit 67,11—13).

Schließlich wäre für diese Konzeption noch auf die *Apokalypse Adams* zu verweisen, welche zwar ein relativ spätes, aber ein wohl vom Christentum unberührtes Produkt jüdischer Gnosis darstellt.[54] Wie im AJ wird hier der Mensch durch ein vom Demiurgen gegebenes Pneuma konstituiert. Den wahren Menschen aber, den Pneumatiker kennzeichnet der Besitz eines zu diesem hinzutretenden göttlichen Geistes. Dieser macht, neben dem Besitz der Gnosis, seine Vollkommenheit aus (76, 21—27) und läßt ihn im Grunde unangreifbar für die mancherlei Angriffe seitens des Demiurgen und seiner Engel sein. Denn für die Adamsapokalypse ist der Pneumatiker nicht einfach der Welt entnom-

[53] BG 64,1f: »Nach dem Vorbild der Vollendung« (so Till), »im Vorbild der Vollendung« (so Haardt).

[54] Text in: Koptisch-gnostische Apokalypsen S. 96-117. Dazu S. 86—95 Böhligs Einleitung. Zur Einordnung s. ebd. S. 95, ferner Böhlig, Jüdisches und Iranisches in der Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi, in: Mysterion und Wahrheit S. 151ff; Rudolph, Gnosis S. 163; ThLZ 90, 1965, Sp. 361f; Schottroff, Animae S. 69.82.

men, vielmehr als ganzer noch bedroht. Er ist salvatus und salvandus zugleich.[55] Salvatus ist er, sofern er einen Geist empfangen hat, der nicht von dieser Welt stammt, sondern von einem ewigen Engel (76,24—27; oder wie 77,16—18 sagt: Heiliger Geist ist über sein Fleisch gekommen[56], eine Kraft — so 77,6f —, die höher ist als die Archonten). Salvandus aber ist er, sofern er gerade wegen dieses Geistbesitzes von den Mächten gepeinigt und versucht wird (77,16ff). Auf den eschatologischen Kampf[57] folgt die endgültige Befreiung vom Bösen, die sich als Offenbarung derjenigen Tatsache darstellt, daß die Gnosismenschen im Gegensatz zu den in die Welt verstrickten Sündern, die sterben müssen, »die Geister« sind (84,1f). Das heißt: Der ihnen im Vollzug der Gnosis verliehene Geist entnahm sie zwar nicht der Bedrohung, veränderte aber ihr Wesen so, daß im Eschaton dazu nichts mehr hinzugefügt werden muß.[58] In ihrem Pneumatiker-Werden, ihrer Formung durch den wahren göttlichen Geist, ist der Endzustand antizipiert worden.[59]

Die Vorstellung von den Pneumatikern als einer *besonderen Menschengruppe* ist hier wie auch in den verschiedenen Traditionsstücken des AJ vorhanden. Ebenso stehen auch für die *Qumrantheologen* die Bildung zweier Klassen und die Pneumatologie im Zusammenhang miteinander.[60]

Es handelt sich dabei um zwei verschiedene Gedankengänge, welche an dem Faktum der Separation der Gemeinde gegenüber der Außen-

[55] Das hat Schottroff, Animae S. 71f gezeigt.

[56] Es ist unklar und strittig, ob diese Stelle auf den inkarnierten Phoster oder den salvatus zu beziehen ist, weil der vorangehende Text (76,28—77,1), in dem der Phoster erwähnt wird, verdorben ist. Für ersteres tritt Böhlig ein (Vorwort zur Edition S. 90), für letzteres mit guten Gründen Schottroff, Animae S. 72f. Abgesehen davon, daß in Apk Ad nicht recht klar wird, wer mit dem Phoster gemeint ist, wird man 77,17f schon deswegen auf den Pneumatiker beziehen können, weil in 76,24ff eine parallele Aussage über seine Geistausstattung steht.

[57] 83,1ff. Dazu Böhlig im Vorwort zur Edition S. 93f.

[58] In Apk Ad begegnet auch die Auffassung von der Erlösung als Rückkehr zum Ursprung. Nach 64,14f glichen Adam und Eva ursprünglich den »großen ewigen Engeln«, in 76,4f (der Textzusammenhang ist hier leider korrumpiert) wird von den Erlösten die Engelgleichheit ausgesagt.

[59] 83,11—15 wird dasselbe über ihre Gnosis gesagt.

[60] Ganz allgemein gesehen ist sie natürlich ein geistesgeschichtliches Phänomen, das an die Scheidung von Gut und Böse gebunden ist oder auch dort erscheint, wo sich eine feste Gruppe gegenüber der Umwelt absondert. In diesem Sinne begegnen schon im Alten Testament zwei verschiedene Arten von Menschen; neu und für unsere Untersuchung belangvoll ist dagegen die Verbindung mit der Pneumatologie.

Es sei daran erinnert, daß der Gedanke, der Pneumatiker werde durch den im Zuge der Erlösung in ihn *kommenden* Gottesgeist geprägt, uns als nicht aus gnostischen Prämissen ableitbar erschien.

welt ansetzen. In ihm gewinnt die Idee einer Scheidung zwischen Menschen, die Gottes Bund gemäß leben, und solchen, die es nicht tun, Gestalt.[61] Die in die Sekte eintretenden Frommen – so der eine Gedankengang – empfangen den ihr verliehenen Geist, der sie von da an formt. Die Außenstehenden können ihn gar nicht erhalten, weil er ja an die Gemeinschaft gebunden ist. Beim Gemeindeglied, das durch den Geist gereinigt wurde, ist aus dem verkehrten Geist ein gottgefälliger geworden, beim Gesetzesübertreter dagegen ist der heilige Geist Gottes verunreinigt (CD 5,11). Ein Vergleich zwischen 1QH 7,6f und 7,11 zeigt den Unterschied deutlich. Der Beter ist gestärkt, weil mit Heiligem Geist verbunden und in die Gemeinde eingereiht (vgl. 7,10). Ihm gegenüber steht der »Geist des Verderbens«, der »Sohn der Schuld« (7,11) – der Mensch außerhalb, auf welchen der Heilige Geist nicht ausgegossen ist.

Der andere Gedankengang verknüpft die Scheidung in zwei Menschenklassen mit der Form der Zwei-Geister-Lehre, wie 1QS 3,13–4,14 sie bietet.[62] Die Söhne des Lichts, die Gemeindeglieder, sind die Menschen, welche unter der Herrschaft des guten Geistes stehen und ein entsprechendes Leben führen. Die Söhne der Finsternis aber unterstehen dem bösen Geist und werden von ihm zum gottwidrigen Wandel angetrieben. Hier ist der Dualismus schärfer ausgeprägt als in dem anderen Gedankengang. Er ist im wesentlichen ein ethischer, von zwei verschiedenen *Naturen* beider Gruppen läßt sich noch nicht reden.

Ähnlich steht es in den *Zwölfertestamenten,* wenngleich hier ein dermaßen scharf dualistisch formulierter Gegensatz zweier Menschensorten fehlt. Der Einfluß der verschiedenen Geister läßt sich nicht streng auf zwei Gruppen verteilen. Ihm unterliegt jeder, und auf Grund seiner sittlichen Entscheidung wird er zum Mann, welchen der »Engel des Friedens« führt (TBenj 6,1) und auf welchem der Geist Gottes ruht (8,2), oder zu einem, der in der Hand des bösen Geistes steht (6,1a) und von Belial beherrscht wird (TAss 1,8).

Indes, wo eine derart scharfe Differenzierung zwischen zwei Arten von Menschen vorliegt wie in Qumran – die zudem durch den Umstand, daß der dem Frommen verliehene Heilige Geist eine *Wesens*veränderung für diesen herbeiführt, verstärkt wird – ist der Weg zu einer Zwei-Naturen-Lehre nicht mehr weit. Dahin unterwegs sind sowohl die Apokalypse Adams als auch das AJ, welche beide aber prinzipiell noch auf der Stufe verharren, die Qumran zeigt, wonach der Erlöste nicht von seiner Natur, sondern von seinem im Erlösungsgeschehen geprägten Wesen her ein »Pneumatiker« ist und sich von anderen unterscheidet. So entspricht es jüdischem Denken, typisch gnostisch ist es nicht. Daher kann man zweifeln, ob der im AJ verwer-

---

[61] Vgl. Huppenbauer, Mensch S. 99.

[62] Vgl. v. d. Osten-Sacken, Gott S. 135.167.

tete Katechismus, wo diese Auffassung vor allem hervortritt, ursprünglich gnostisch ist.[63] In der Pneumatologie der Valentinianer wird dann die Auffassung vom Unterschied zweier Naturen zugrundegelegt, und auch der Pneumatikerbegriff bei Clemens ist von solcher Denkweise nicht völlig frei, wenn man bedenkt, daß nach ihm der Geistbesitz des Christen ein ontologisch faßbares Mehr gegenüber dem Nichtchristen darstellt. Aber darin, daß auch für sie der Pneumatiker den rettenden Geist *empfängt,* wirkt die im AJ und in den Qumranschriften beobachtete Denkart nach.

Aufgrund von 1QS und AJ wird ein Zusammenhang der gnostischen Lehre vom Pneumatiker und von den zwei Naturen mit dem apokalyptischen Denken deutlich. Aber auch die Differenz ihm gegenüber tritt hervor, weil der Unterschied zwischen Pneumatiker und Nichtpneumatiker dort auf die Einwirkung des soteriologischen Geistes, im gnostischen Denken aber auf das Eingestiftetsein des Schöpfungspneuma (und damit auf den Unterschied zweier Naturen) begründet wird. So ergeben sich zwei verschiedene Konzeptionen der Formung, beide aber unter dem Einfluß der Pneumatologie. Und wenn für manche Valentinianer der Erlöste »mehr« wird, als er vorher war, dann verrät das die Einwirkung der ersten Konzeption. Die Aussagen Herakleons und Theodots über das soteriologische Geistwirken dürften — das sei hier aufgrund unserer Untersuchung des AJ festgehalten — nicht nur Spuren gemeinchristlicher Pneumatologie sein, sondern den (freilich nicht direkten) Einfluß eben jener jüdischen Konzeption verraten.

Zusammenfassung: In dem Gedanken, daß der Mensch erst durch den zur Erlösung gesandten Gottesgeist zu einem »wahren« Menschen, einem Pneumatiker, geformt wird, sowie in der Lehre, daß zwei Geister in ihm gegeneinander kämpfen, liegen aufschlußreiche Parallelen zwischen dem Apokryphon Johannis und jüdischer Literatur — insbesondere derjenigen Qumrans — vor. Das Apokryphon selber macht den Eindruck, ein Stück jüdischer Gnosis zu sein. Ein in ihm verarbeiteter »Katechismus« scheint sogar nichtgnostisch zu sein.

Das berechtigt zu der Annahme, daß die Konzeption der »Formung« durch Gottes Geist, wie wir sie bisher untersucht haben, aus apokalyptischen jüdischen Kreisen stammt und auf dem Wege über jüdische und christliche Gnostiker die frühchristliche Pneumatologie beeinflußt hat. Folgende Grundgedanken stellten sich als typisch heraus: Die Zuordnung eines dem Menschen mit seiner Erschaffung gege-

[63] Dazu ist die Meinung dieses Stückes und der Qumranliteratur zu vergleichen, daß prinzipiell *alle* Menschen den Geist empfangen können und insofern also die Entscheidungsfreiheit den Ausschlag gibt.

benen göttlichen Geistes zu dem erlösenden Gottesgeist; das Gegeneinander des guten und des bösen Geistes; die Verbindung der Pneumatologie mit der Erkenntnislehre und der Ethik; die Antizipation der eschatologischen Vollkommenheit im gegenwärtigen Geistbesitz; die durch die Sendung des Gottesgeistes bedingte Scheidung der Menschheit in zwei Klassen.

Exkurs: *Zur Geschichte der Auslegung von Gen 2,7*

Die Verwurzelung bestimmter pneumatologischer Aussagen im Bereich jüdischer Theologie läßt sich besonders deutlich an jener Vorstellung, daß der Mensch bei seiner Erschaffung mit göttlichem Geist ausgestattet worden sei, aufzeigen, sofern diese Vorstellung als Auslegung von Gen 2,7 verstanden wird.[1] Diese exegetische Tradition wurde bei unseren Untersuchungen gelegentlich sichtbar, vor allem bei Clemens, den Valentinianern und Tatian. Ihre Geschichte soll hier exkursartig an Hand einiger Beobachtungen — und keineswegs vollständig — dargestellt werden.[2]

a) Philo und das alexandrinische Judentum

Philo ist ein instruktives Beispiel für diese Auslegungsgeschichte. Er zitiert Gen 2,7 des öfteren[3], immer in einem bestimmten interpretierenden Sinne, und stets handelt es sich dabei um so etwas wie das Geformt-Sein durch göttliches Pneuma. Opif. 135 stellt er im Anschluß an Gen 2,7 fest, der Mensch werde von Mose dort als aus γεώδης οὐσία und πνεῦμα θεῖον zusammengesetzt bezeichnet. Wörtlich steht es so dort nicht da; es ist also eine Interpretation. Philo betont ausdrücklich, das, was Gott einhauchte, sei nichts anderes gewesen als göttliches Pneuma von göttlicher Natur, und der solchermaßen aus zwei Teilen zusammengesetzte Mensch sei in seinem höheren Teil wegen eben dieser Pneumagabe unsterblich (I, p.47,7ff) und mit Gott verwandt (§ 144; I, p.50,20f). Damit bringt er, wie wir sehen werden, weniger seine eigene Auffassung vor als vielmehr eine Tradition.

[1] Für sie wird man allerdings nicht ausschließlich jüdischen Einfluß in Anschlag bringen dürfen. Der stoische Pneumagedanke wirkt mit hinein, verbindet sich aber mit jüdischer Denkweise. Vgl. auch Schweizer, Sieben Geister S. 503f.

[2] Schallers Arbeit über Gen 1f berührt diese bestimmte Art der Auslegung von Gen 2,7 nur ganz am Rande. Was er diesbezüglich zu Philo (S. 96), Qumran (S. 68ff. 71), Sap Sal (S. 79) feststellt, ist zu wenig.

[3] Vgl. die Übersicht bei Büchsel, Geist S. 80—83.

Diese ist eine hellenistische Interpretation der alten biblischen Vorstellung vom göttlichen Lebenshauch oder Geist im Menschen, wie sie seit dem Jahwisten (Gen 2,7; 6,3) in mancherlei alttestamentlichen Texten vor allem weisheitlichen Charakters begegnet. Steht für diese ältere Anschauung der göttliche Geist / Hauch vor allem in Beziehung zur Lebenskraft, so gilt er für die spätere auch als Vermittler und Träger der Gotteserkenntnis. Das mag in nicht geringem Maße hellenistischem Einfluß zuzuschreiben sein, den man ja nicht nur als auf die griechischsprechenden Juden beschränkt denken darf, sondern auch in Palästina vorfindet.[4] Immerhin fällt auf, daß im Rabbinismus weniger der Begriff »ruah« als vielmehr »n'schāmā« die »Bezeichnung für die Seele als die vom Himmel stammende ist«.[5] Dazu paßt es, wenn in der rabbinischen Literatur Gen 2,7 nur wenig Verwendung gefunden hat[6] und die Auslegung des »wajjizar« — wie GenR z. St. zeigt — größeres Interesse beanspruchte als die der Geistverleihung.

Eine Sonderstellung in der Literatur des palästinensischen Schrifttums nehmen hierin die *Qumranschriften* ein. Wir sahen die Bedeutung, die dort dem Gedanken vom schöpfungsmäßig im Menschen vorhandenen Gottesgeist zukommt. Gerade mit der Gegenüberstellung der Begriffe »Staub« und »Geist« zur Qualifizierung des Menschen stehen die Essener nicht nur in einer alten, lebendig gebliebenen Tradition (vgl. z. B. Ps 104,29f und Hi 34,14f), sondern legen bewußt Gen 2,7 aus. Das wird deutlich in Aussagen wie 1QH Fragm 3,14[7]: »(Ich, das Gebilde) von Staub, habe erkannt durch den Geist, den Du in mich gegeben ...« und Fragm 2,9: »... auf Staub sprengtest Du (Deinen heiligen) Geist.«[8] Es ist nicht eine bloße Aufnahme des Bibeltextes, sondern eine Interpretation: Statt »n'schāmā« heißt es »ruah«. Auffällig ist die Verbindung mit dem Problem der Gotteserkenntnis.

Der qumranischen Auffassung steht die Gen 2,7-Exegese von (hebr.) TNapht 10,9 nahe, wonach Gott dem Menschen seinen Heiligen Geist ins Innere gelegt und »eingeblasen« hat.

Auslegung von Gen 2,7 bietet auch die *Sapientia Salomonis* (wohl 1. Jh. v. Chr. in Alexandria). Sap 15,11 bezieht sich mit den Stichworten πλάσαντα, ἐμπνεύσαντα ... ψυχήν, ἐμφυσήσαντα eindeutig auf diese Stelle[9] und interpretiert sie — der alttestamentlichen Anschauung von der Vermittlung des Lebenshauches folgend — mit der Begrifflichkeit des Erasistratos: Gott hat dem Menschen das πνεῦμα ζωτικόν eingeblasen. Der Zusammenhang mit dem Erkenntnisproblem begegnet hier negativ gewendet: Obwohl der Mensch Gottes Pneuma (das — vgl. 2,3 mit 9,15 — mit dem Nus gleichzusetzen ist) besitzt, hat er doch in dem Fall, an den Sap 15 denkt (Verfertigung von Götzenbildern), Gott nicht erkannt. Pneuma als anthropologischer Be-

---

[4] Vgl. R. Meyer, Hellenistisches in der rabbinischen Anthropologie, BWANT IV, 22, Stuttgart 1937, S. 133ff und zum allgemeinen Hengel, Judentum S. 192f.

[5] Sjöberg, ThW Bd. 6, S. 375,13f.

[6] So Billerbeck, Bd. 3, S. 477. Ausnahmen bilden Tg J I Gen 6,3 (vgl. ThW Bd. 6, S. 376,28), Tg O z. St. (Der Lebensodem wurde in Adam zu redendem Geist; dazu Schaller, Gen 1.2 S. 41). Vgl. auch Tg J I bei Billerbeck S. 477.

[7] Text nach Maier Bd. 1, S. 120.

[8] In der Verbindung mit der Geistgabe weist auch der Begriff »Staub« — so typisch qumranisch er ist — auf Gen 2,7. Vgl. ferner 1QH 13,15.19: Der Mensch ist ein Gebäude von Staub, in welches Gott seinen Geist gegeben hat; und Schreiner, Geistbegabung S. 167; Betz, Offenbarung S. 121.

[9] Vgl. C. Larcher, Études sur le livre de la Sagesse, Paris 1969, S. 263f. — Die Vermutung J. Fichtners (Der AT-Text der Sapientia Salomonis, ZAW 57, 1939 [S. 155 bis 192], S. 182f), Sap 15,11 benutze neben LXX eine andere Übersetzungstradition, ist entbehrlich, wenn man die Stelle als Auslegung des LXX-Textes versteht.

griff charakterisiert in Sap im Gegensatz zu Psyche die Verbindung des Menschen mit Gott; vgl. 12,1: Gottes unvergängliches Pneuma ist in allen. Mit ihm wird hier die Weise von Gottes Immanenz ausgedrückt (vgl. auch 1,7) und die ursprüngliche Mitteilung der Unvergänglichkeit bezeichnet (vgl. 2,23). Im übrigen, das sei hier betont, ist der Pneuma-Begriff in Sap vielschichtiger; wichtig für unseren Zusammenhang ist nur diese eine Linie.

Wo *Philo* diese Auslegungstradition vorträgt, geht es um die Identifizierung des menschlichen Nus mit dem göttlichen Pneuma. Die Seele hat zwei Teile, führt er in Rer. div. her. 55f — platonische mit stoischer Psychologie verbindend und so alttestamentliche Anschauungen harmonisierend — aus, und demgemäß zwei Substanzen. Die animalischen Vitalkräfte sind Blut, das Hegemonikon ist der Substanz nach göttliches Pneuma (III, p.13,20—14,1). Das wird mit dem Rückgriff auf Gen 2,7 begründet, wo dem Nus die Usia von Gott eingeblasen werde. Ziemlich genauso steht es in Det. pot. ins. 80[10], Spec. Leg. IV,123[11] und — diese Stelle berührten wir schon — in Opif. 135.[12] Der Gedanke soll die Gottverbundenheit des Menschen ausdrücken, wie es auch in der Kennzeichnung des Nus als ἀπόσπασμα θεῖον[13], griechischer Tradition folgend, geschieht. Nur wird die Gottverbundenheit an den genannten vier Stellen als *Substanz*gleichheit formuliert. Darin macht sich der Einfluß stoischer Pneumatologie, die zur Interpretation der alttestamentlich-jüdischen Anthropologie herangezogen wird, geltend. Aber gleichzeitig interpretiert Philo die stoische Auffassung dadurch um, daß »Pneuma« ihm nicht mehr Ausdruck für Materielles, sondern für etwas Intelligibles und schlechthin Unweltliches ist.[14]

---

[10] I,p.276,24: (Gen 2,7 besagt) ὅτι πνεῦμά ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία (sc. τῆς λογικῆς). Die ζωτικὴ ψυχή wird — genau parallel zu Rer. div. her. 55f — mit Lev 17,11 als Blut bestimmt.

[11] V,p.237,8f: ἐκείνης (sc. τῆς λογικῆς ψυχῆς) γὰρ οὐσία πνεῦμα θεῖον.

[12] I,p.47,4f: ὃ γὰρ ἐνεφύσησεν, οὐδὲν ἦν ἕτερον ἢ πνεῦμα θεῖον ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος φύσεως ἐκείνης.

[13] Z. B. Det. pot. ins. 90; I,p.278,28f und — als Interpretation von Gen 2,7! — Leg. All. III,161; I,p.148,7f; Som. I,34; III,p.212,7.

[14] Das belegt zum einen die Tatsache der Gleichsetzung mit »Nus«, einem Begriff für rein Intelligibles (vgl. Leisegang, Heiliger Geist S. 85—88; Rüsche, Seelenpneuma S. 22—35; Verbeke, Pneuma S. 245ff.257f). Zum anderen belegen es Aussagen wie diese: Im Gegensatz zum Leib stammt die Seele von nichts Gewordenem her, sondern aus dem Vater und Lenker des Alls (Opif. 135; I,p.47,3f). Nicht mit etwas von dem Gewordenen, nicht einmal mit dem Äther verglich Mose die vernünftige Seele, sondern nannte sie Prägung des göttlichen Pneuma (Plant. 18; II,p.137,10f. Dabei ist zu beachten, daß der Äther-Vergleich die stoische Pneumalehre bestimmt.) Vgl. auch Rer. div. her. 56; III,p.14,3f. — Denen widerspricht die — ganz im stoischen Sinne vorgetragene — Definition der Seele als ἀπόσπασμα θεῖον und ätherischer Art in Leg. All. III,161, wo »ätherisch« = »göttlich« ist (vgl. Büchsel, Geist S. 81f).

Gerade weil die Verbindung von Pneuma und Gottheit im Stoizismus dessen Monismus und Materialismus kennzeichnet, hat der Umstand Bedeutung, daß Philo

Wie nahe dies Verständnis der menschlichen Vernunft dem gnostischen Begriff von Pneuma als etwas mit Gott Substanzgleichem, Nichtwelthaftem im wahren Menschen steht, dürfte deutlich sein.[15] Daß der Nus ein Göttliches im Menschen ist, lehrt griechische Tradition. An sie knüpfen die genannten Stellen gewiß an, entmaterialisieren einerseits den Pneuma-Begriff, geben aber andererseits dem philosophischen Nus-Begriff eine substantielle Färbung, die ihm eigentlich nicht gebührt. Diese eigentümliche »Communicatio idiomatum« beider Begriffe läßt sich vom Stoischen her allein nicht erklären, auch nicht durch Rückgriff auf den populären hellenistischen Geisterglauben oder auf die Inspirationslehre.[16] Es scheint vielmehr eine in ihrer Weise originäre Verbindung philosophischer und allgemeinhellenistischer Anschauungen mit einer bestimmten alttestamentlich-jüdischen Denkweise, wonach der Mensch durch Gottes Geist belebt wird, zu sein. In dieser Verbindung verändern sich alle aufgegriffenen Traditionen. Wir sahen an den Qumrantexten, daß im Spätjudentum »Geist« zur Kategorie einer spezifisch religiösen Anthropologie wird. Hier kommt der hellenistische Einfluß stärker zum Tragen. Damit stehen wir in einer geistigen Welt, für welche Gott als der Weltüberlegene »Pneuma« ist[17] und der Mensch im Rahmen eines akosmischen Dualismus als letztlich der Transzendenz zugehörig empfunden wird. Aussagen wie Opif. 135, Rer. div. her. 55f, Det. pot. ins. 80, Spec. Leg. IV,123 zeigen die Spuren einer Pneuma-Spekulation, die als der Raum angesehen werden kann, in welchem die das Apokryphon Johannis bewegende Problematik vom Geschick des göttlichen Pneuma im Menschen wurzelt. Das läßt sich punktförmig an der Geschichte der Auslegung von Gen 2,7 zeigen, in der sich das Gewicht jener Tradition auswirkt.

Philo selber gehört in diese Auslegungsgeschichte, soweit sie uns interessiert, nur bedingt hinein. Denn in dem, was über die Identifizie-

---

den derart belasteten Begriff mit seiner Gottesvorstellung so eng verbinden kann. Dadurch gewinnt er Anteil an deren absoluter Transzendenz und Intelligibilität. (Vgl. die allgemeine Parallelisierung von intelligiblem Gott und seinen intelligiblen Kräften in Spec. Leg. I,45.)

[15] Man halte neben Herakleon, Fragm. 24 z. B. eine Stelle wie Opif. 144: *Verwandt* mit Gott ist der Protoplast, *weil* viel *Pneuma* in ihn geflossen ist.

[16] Darauf hat Leisegang, Heiliger Geist vor allem das Augenmerk gelenkt (z. B. S. 76—101) und dürfte — was die Erleuchtungstheorie Philos betrifft — im wesentlichen recht haben. Doch übertreibt er die Herleitung aus diesen hellenistischen Kreisen, die sich im Grunde nur reichlich schwach belegen läßt. Der Satz »Alles, was Philon vom πνεῦμα als einer im Menschen wohnenden göttlichen, geistigen Kraft sagt, ist griechischen und nicht hebräischen Ursprungs« (S. 101) muß in dieser Zuspitzung als falsch gelten.

[17] Diese Gleichung begegnet bei Philo nicht. Aber eine Aussage wie Det. pot. ins. 86; I,p.278,1f tendiert auf sie hin: ἄνωθεν ἐνέπνει (sc. θεὸς ἀνθρώπῳ) τῆς ἰδίου θεότητος (womit die Pneumaverleihung nach Gen 2,7 gemeint ist).

rung des menschlichen Nus mit dem göttlichen Pneuma festgestellt wurde, kommt wohl weniger seine eigene Theologie als vielmehr die Tradition jüdisch-alexandrinischer Anthropologie zum Vorschein.[18]

Für Philo ist ja die Verwandtschaft des Menschen mit Gott kein zentraler Gedanke. Im Gegenteil, seine eigene Auffassung wird eher durch die schroffe Diastase zwischen Gott und Mensch gekennzeichnet.[19] Das veranlaßt ihn zu dem Bemühen, in der Auslegung des Schöpfungsberichtes ein allzu direktes Hervorgehen des Menschen aus Gottes Hand, eine allzu direkte Verbindung beider zu vermeiden (durch die Unterscheidung des Prototypen vom Protoplasten Adam, von dem sich der derzeitig vorfindliche Mensch wiederum erheblich unterscheidet).[20] Zu seiner fein differenzierenden Eikon-Lehre paßt keine solche Pneuma-Lehre, welche das Wesen des Menschen unmittelbar göttlich sein läßt. Deswegen bemüht er sich um eine differenzierende Interpretation auch der Auslegungstradition von Gen 2,7 und führt z. B. in der ausführlichen Erklärung der Stelle Leg. All. I,31—42 seine Unterscheidung zwischen himmlischem Prototyp und irdischem Protoplast ein. Göttliches Pneuma empfangen hat jener (die Idee des Nus), Adam jedoch hat nur an der feinmateriellen πνοή Anteil bekommen (§ 42), also nicht direkt am göttlichen Pneuma.[21] Diese Interpretation ist eine wenig geglückte Bemühung, zeigt aber als solche seine Intention an. Sie findet sich anderwärts nicht und harmoniert schon mit dem Passus Leg. All. I,34—41 nicht recht, bei dem durchschimmert, daß es

[18] Seit langem ist erkannt, wie sehr Philo mit vorgegebenem Material arbeitet. (Vgl. zum Ganzen etwa die Beobachtungen Boussets, Schulbetrieb S. 8—154, soweit sie von weitergehenden Theorien unabhängig sind; ferner Hegermann, Schöpfungsmittler S. 2.8.29ff und zur Verarbeitung von Auslegungsgut zu Gen 1f Schaller S. 98.) Angesichts dieser Tatsache läßt sich eine Spannung innerhalb seines Denkens wie die festgestellte am besten mit der Aufnahme von Traditionsgut erklären. Bei dessen Behandlung verfuhr er recht konservativ, was durchaus nichts Ungewöhnliches ist, ja konnte sich in gewissem Sinne mit ihr als seiner eigenen Meinung identifizieren. Nur weist er daneben noch eine andere auf, und die dürfte — weil sie nicht bloß angeführt wird, sondern im Rahmen von Interpretationsversuchen begegnet — eher seine eigene Ansicht ausdrücken. Mit dem »Zwang des Textes«, den man bei Philo gerne bemüht, sind solche Stellen nicht zu erklären, weil Gen 2,7 das Pneuma nicht direkt erwähnt.

[19] Vgl. Jonas, Gnosis Bd. 2, S. 82f.120; Früchtel, Vorstellungen S. 157ff; J. Daniélou, Philon d'Alexandrie, Paris 1958, S. 144.

[20] Dazu Früchtel, Vorstellungen S. 29—40.

[21] Die Art der Problemstellung in § 33 ist recht aufschlußreich. Philo fragt sich, warum — nach Gen 2,7 — denn gerade der γηγενής νοῦς des πνεῦμα θεῖον gewürdigt worden sei (I,p.69,12f). Damit wirft er sich selber einen Stein in den Weg, denn Gen 2,7 spricht ja nur von πνοή (so wie er es in § 42 für die Interpretation benutzt!) und gerade nicht vom göttlichen *Pneuma*. Das Problem ist ihm also nicht vom Text, sondern von der Auslegungstradition her gestellt, deren Fragestellung Philo in § 33 zitiert.

— jener Tradition folgend — um die Pneumaausstattung des jetzigen Menschen geht.[22] Auch da jedoch präzisiert er: Der Nus *ist* nicht einfach das Pneuma, empfängt es vielmehr als Gabe von Gott. Damit wird nicht mehr eine Substanzaussage gemacht, sondern nur noch eine besondere Qualifizierung zum Ausdruck gebracht. Das Pneuma als zwischen Gott und Nus vermittelnde Größe befähigt zur Gotteserkenntnis (§ 37; I,p.70,15f).[23] Darum drückt sich Philos eigene Meinung am besten dort aus, wo er von der *Prägung* des Nus durch den göttlichen Geist spricht. So kann er die Auslegung von Gen 2,7 mit derjenigen von 1,26f sowie den Logos- mit dem Pneuma-Gedanken verbinden.[24]

Unter seinen Versuchen, die mit der Auslegung von Gen 2,7 verbundene Auffassung von der Identität des Nus mit dem göttlichen Pneuma umzuinterpretieren, sei vor allem die Auslegung von Gen 6,3 in Gig. 19—57 genannt. Er stellt da nicht nur einen Zusammenhang zwischen Gotteserkenntnis und Pneuma her, sondern setzt beide förmlich gleich (im Anschluß an Ex 31,2f; § 23; II,p.46,15f).[25] Und da mit der Erkenntnis der Wandel zusammenhängt, haben diejenigen, welche nicht gottgemäß leben, auch das Pneuma nicht in sich (§§ 29.53; vgl. 47). Unbestreitbar kollidiert das mit jenen anderen Angaben, denen zufolge der Nus gleich Pneuma ist.[26] Der Grund dafür ist dieser: Philo hat unter der Hand einen anderen Begriff von Pneuma eingeschoben. In Gig. 19f hat er zunächst noch das Pneuma der Gen 2,7-Exegese vor Augen, fühlt sich aber durch Gen 6,3 veranlaßt, die Vorstellung von dem gelegentlich in den Menschen *kommenden*, Erkenntnis vermittelnden Gottesgeist einzuführen. So wird es vor allem in Gig. 47 deutlich, wo der »lange Zeit bei uns bleibende Geist« durch den Hinweis auf Mose als der »prophetische« gekenn-

[22] Hier finden sich die beiden traditionell mit der Gen 2,7-Exegese verbundenen Komplexe der Belebung und der Gotteserkenntnis, aber in veränderter Gestalt, weil Philo die Belebung als Befähigung zum guten Wandel interpretiert.

[23] Dazu paßt vorzüglich die Gleichsetzung des Pneuma mit der Erkenntnis in Gig. 23 (worin ebenfalls die Tradition uminterpretiert wird): Erkenntnis ist eine Gabe, keine »Substanz«.

[24] Plant. 18f. Der Nus ist τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος... δόκιμον ... νόμισμα σημειωθὲν καὶ τυπωθὲν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ὁ ἀΐδιος λόγος (II,p.137,11ff). Ist der Nus Sitz der Gottebenbildlichkeit, so scheint das Pneuma hier geradezu ihr Träger zu sein (vgl. Leg. All. I,37). Das Ineinander von Logos- und Pneuma-Begriff findet sich auch Opif. 139; I,p.48,14f; Spec. Leg. IV,123; V,p.237,13ff; Det. pot. ins. 83; I,p.277,6ff. Die Differenzierung zwischen Nus und göttlichem Pneuma akzentuiert auch Laurentin, Pneuma S. 415

[25] Darin wirkt sich die bereits vorphilonische Identifikation des prophetischen Geistes mit der Sophia aus (dazu Lewy, Sobria Ebrietas S. 65).

[26] Wenn das Pneuma bei der großen Menge nicht bleibt, es aber mit dem menschlichen Nus zu identifizieren ist, dann würde das eigentlich bedeuten, daß die meisten Menschen keinen Verstand hätten.

zeichnet wird. — In Rer. div. her. 55—57 betont er im Anschluß an Gen 2,7 (mit der Tradition), der Nus sei eingeblasenes Pneuma, und in § 64, nur der von oben her mit Pneuma Begabte gelange zur göttlichen Wahrheit. Beidemale begegnen die Begriffe νοῦς und καταπνευσθείς (III, p,14,3f; p.15,19f). Nur meint Philo damit in § 64 nicht mehr den in der Schöpfung mit Pneuma ausgestatteten Verstand, sondern den im Zuge der Selbstaufgabe durch Einstrom eines besonderen göttlichen Pneuma in die Ekstase und damit in die Wahrheit erhobenen (vgl. § 68f). Dieselbe Verschiebung kann man in Plant. 17—19.23f beobachten.[27] Und wenn er in Vit. Mos. II,265 die Fähigkeit des Nus zum richtigen Denken mit der übernatürlichen Erkenntnis der Propheten vergleicht (»Der Nus würde nicht so scharf das Richtige treffen, wenn das göttliche Pneuma nicht den Weg zur Wahrheit zeigen würde«; IV, p.263,7f), dann geht es auch da nicht mehr um die Identität des Nus mit dem Pneuma, sondern um dessen Einwirkung auf ihn.

In den genannten Aussagen findet Philos Ansicht, mit seinen eigenen Kräften gelange der Mensch eigentlich nicht zur Gotteserkenntnis, offenbar besseren Ausdruck als in jener an Gen 2,7 anknüpfenden Tradition. Deshalb versteht man es, wenn er mit ihr nicht wirklich theologisch arbeitet. Daß er sie aber mehrfach bringt, verrät ihre Bedeutung für die alexandrinische Anthropologie. Wie Gotteserkenntnis nicht etwas vom Menschen Gewirktes ist, sondern gnadenhaft vermittelte »Schau«, so ist göttliches Pneuma, wenn es in dies Hauptthema philonischer Theologie hineingehören soll, eigentlich nicht das schöpfungsmäßig gegebene, sondern das je und dann kommende. Philo tendiert dahin — darin Clemens ähnlich —, das Schöpfungspneuma als eine uneigentliche Geistgabe gegenüber dem erleuchtenden Geist abzuwerten, gerade weil auch für ihn die Pneumatologie mit dem Erkenntnisproblem zusammenhängt.[28]

Wenn göttliches Pneuma — so vor allem Gig. 19—57 — nicht eine dem Menschen schlechthin innewohnende Qualität, vielmehr eine in ihn eindringende Qualifizierung ist, dann ist es als solche das Kennzeichen weniger besonderer Menschen (vgl. dazu S. 58). So kommt auch

---

[27] Plant. 17—19 werden der aufrechte Stand (die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis) und die Pneumaausstattung miteinander verbunden; Plant. 23f wird die Schau des wahrhaft Seienden (eine qualitativ andere Erkenntnis als jene in § 17ff gemeinte) auf die Einwirkung des göttlichen Geistes zurückgeführt. Man könnte diesen Geist für das vorher erwähnte Schöpfungspneuma von Gen 2,7 halten, jedoch zeigt der ganze Zusammenhang, daß Philo unter der Hand das prophetisch-ekstatische Pneuma eingeführt hat.

[28] Leisegang (S. 114) hat den Widerspruch zwischen beiden Geistanschauungen scharf herausgestellt, aber den Gedanken der Bindung Philos an bestimmte Traditionen für seine Darstellung der Pneumatologie nicht fruchtbar gemacht. Auch Pulver, Pneuma S. 129 stellt lediglich fest: »Philo ist voller Widersprüche.«

er von der Pneumatologie her zur Annahme zweier verschiedener Menschengruppen.[29] Darin berührt er sich mit essenischer Denkweise (wobei die gravierenden Unterschiede nicht außer acht bleiben dürfen) und bereitet diejenige gnostische Auffassung vor, nach welcher der Pneumabesitz nur bestimmten Menschen zukommt. Jene Ansicht der vorphilonischen Tradition, *alle* Menschen hätten substanzhaft göttliches Pneuma in sich, finden wir unter gnostischen Theologen etwa im Apokryphon Johannis und im Baruchbuch. Ihr Gewicht innerhalb der jüdisch-alexandrinischen Theologie erweist sich einerseits an dem Vorkommen bei Philo, andererseits an ihrer weiteren Geschichte. Denn für die gnostische Anthropologie war sie geeignet, sofern es ihr um den substanzhaften Zusammenhang zwischen Gott und Mensch ging, aber ungeeignet, solange die Geistausstattung allen Menschen schlechthin zugesprochen wurde. Das änderte sich in dem Augenblick, als man den Akt der Schöpfung und den Schöpfergott vom gnostischen Daseinsverständnis her uminterpretierte und in solche Depotenzierung auch die Gen 2,7-Exegese einbezog. So konnte man schon im Blick auf die Naturanlage des Menschen vereinigen, was Philo nicht vermochte: die traditionelle Ansicht, daß allen Menschen etwas »eingehaucht« sei, und die Meinung, Pneumabegabung sei ein Proprium weniger.

b) Die gnostische Interpretation

Das positive Verständnis von Gen 2,7 zeigt sich auch noch in einigen gnostischen Schriften. So drückt Jesus im *Naassener-Psalm* den Wert der auf Erden geplagten Seele mit der Anspielung auf Gen 2,7 aus: Sie stamme von Gottes Hauchen her (Hipp. Ref. V,10,1; p.26,16 Völker). Die Konstituierung der Seele durch den Hauch von Gen 2,7 findet man ebenso in PhEv 80 (vgl. S. 184). Die *Megale Apophasis* bezieht

[29] Es sind aber im Grunde nur Ansätze dazu. Rer. div. her. 57 folgert er aus der Tatsache, daß die Seele eine aus Blut und Pneuma zusammengesetzte Größe ist, es gebe zwei Arten von Menschen, deren eine »durch göttliches Pneuma, die Vernunft«, deren andere »durch Blut und Fleischeslust« lebt. Auch die zweite Art besitzt durchaus Pneuma, nur lebt sie nicht danach (d. h. in der Erkenntnis und dem daraus resultierenden Wandel). — Gig. 20.29f geht einen Schritt weiter: Das Pneuma bleibt nicht in denen, welche sich von ihrer Fleischesnatur bestimmen lassen. Es muß erstrebt werden, nicht zu sündigen und so den Geist lange Zeit zu behalten (Gig. 47). Dadurch bilden sich zwei Sorten von Menschen heraus, wobei man Rer. div. her. 57 mit Gig. 53 verbinden kann: Die »durch Blut und Fleischeslust« lebende Art von Menschen ist die große Menge, bei welcher das Pneuma nicht bleibt; die »durch göttliches Pneuma, die Vernunft« lebende Art ist die, bei welcher es bleibt. Die einen sind die Erden-Menschen, die anderen die Himmels- bzw. Gottesmenschen (Gig. 60). (Allerdings unterscheidet Philo hier sogar drei Gruppen; dazu Jonas, Gnosis Bd. 2, S. 113f.)

sich ebenfalls deutlich positiv auf jene Bibelstelle, allerdings in eigentümlicher Weise. Der dort geschaffene Mensch sei κατ' εἰκόνα geschaffen, die εἰκών Gottes sei der Geist von Gen 1,2. Aufgabe des Menschen sei es, dieses Pneuma »genau abzubilden« (ἐξεικονίζειν), aus ihm als einer nur potentiellen Anlage in einem Prozeß der »Formung« einen Besitz des Menschen zu machen, der ihn der Vergänglichkeit enthebt (Hipp. Ref. VI,14,5f; p.6,28—7,2 Völker).

Für die *Oden Salomos* (18,15) reden die »Besitzer der Erkenntnis« Wahrheit »infolge des Hauches, den gehaucht hat in sie der Höchste«. Neben dieser Verknüpfung von Gen 2,7 mit dem Erkenntnisproblem findet sich auch die mit der Unsterblichkeitsfrage. Der Geist im Menschen stammt von Gott und kann nicht sterben, weil er »lebendig« ist (28,7). Auf der Linie dieser Gen 2,7-Exegese liegen auch *Tatian* und *Hermogenes*.[30]

Deutlicher als gnostische Aussage begegnet die Exegese in *PhEv 51:* Im Gegensatz zu den »Tongefäßen« (den Hylikern) entstanden die »Glasgefäße« (die Pneumatiker) aus einem »Hauch«, d. h. ihr Pneuma stammt von jenem in Gen 2,7 geschilderten Akt her.

Im *Baruchbuch* des Justin geht es um die Zusammensetzung des Menschen aus Pneuma und Psyche sowie um das Schicksal des in die Welt gebundenen Pneuma. Es ist dem Menschen, den die zwölf Engel aus Erde machten, von Elohim — der zwar Demiurg, aber nicht schlecht ist und in seiner Person das Pneuma schlechthin repräsententiert — eingeblasen worden.[31] *Alle* haben es also, und darin, daß sein Besitz keinen Sondermenschen entstehen läßt, zeigt sich die jüdische Komponente vom gnostischen Denken unbeeinflußt. Der Bezug auf Gen 2,7 wird nicht explizit angesprochen, steht jedoch im Hintergrund.[32] Die Differenzierung innerhalb der Exegese jener Stelle zwischen der Mitteilung der Seele und derjenigen des Pneuma weist auch — allerdings ohne Bezug auf einen Demiurgen o. ä. — PhEv 80 auf.

Interessant sind nun die mancherlei Interpretationen, welche jene in den beiden ersten Jahrhunderten anscheinend recht verbreitete Auslegungstradition im spezifisch gnostischen Sinne umdeuten.

Ein instruktives Beispiel dafür bietet die *Apokalypse Adams*.[33] Sie zitiert die Tradition und wertet sie dabei ab: Das Pneuma im Men-

---

[30] Bei ihnen ist das dem Menschen ursprünglich verliehene (aber durch den Fall verlorengegangene) Pneuma Träger der Unsterblichkeit. Dabei differenzieren sie — anders als Od Sal und PhEv 80 — zwischen Seele und Pneuma. Gerade bei Hermogenes wird der Einfluß der exegetischen Tradition deutlich (genaueres zu beiden s. S. 199).

[31] Vgl. Haenchen, Baruch S. 321.327.

[32] Die Engel nahmen etwas von der »Erde« und schufen den Leib, in welchen dann Edem die Psyche und Elohim das Pneuma legte. Ist der erste Teil des Gedankens deutlich Auslegung von Gen 2,7, so dürfte es auch der zweite sein.

[33] Zur Einordnung s. o. S. 252 mit A. 54.

schen stammt nicht vom wahren Gott, sondern vom Demiurgen (formal entspricht das noch der Sicht z. B. des Baruchbuches, nur ist der Demiurg hier feindlich), und es ist nicht das echte göttliche Pneuma, sondern bloß »Lebenspneuma«, d. h. Seele (66,21—23).[34] Die gnostische Interpretation liegt einmal in der Trennung von Psyche und Pneuma, zum anderen in der Beziehung von Gen 2,7 auf den Demiurgen.

Eine ähnliche Uminterpretation weist auch das *»Wesen der Archonten«* auf. Die Archonten schaffen aus Staub den Leib (Gen 2,7a); was Jaldabaoth in sein Gesicht bläst (2,7b), ist der psychische Mensch. Davon unabhängig kommt dann das Pneuma, welches mit diesen niederen Göttern nichts zu tun hat, und läßt den Menschen zu einer »lebendigen Seele« werden (2,7c).[35] Dies Schema entspricht der geläufigen späteren Sicht.

Anders stellt sich die Umwertung im *Apokryphon Johannis* dar. Hier ist — nach der in BG 51,12ff zugrundeliegenden Ansicht — zwar derjenige, der nach Gen 2,7 »haucht«, zum Demiurgen abgewertet, aber sein Hauch *ist* göttliches Pneuma. Es geriet ja durch den Fehltritt der Mutter in ihn und wird ihm durch eine List entlockt. Damit bleibt diese Schicht des AJ ziemlich dicht am Bibeltext.[36] Und auch wenn die Wirkung dieser Geistmitteilung als Belebung und Befähigung zur Erkenntnis beschrieben wird, steht sie in der Kontinuität der jüdisch-alexandrinischen Auslegungstradition. Allerdings erfährt jene, wie wir gesehen haben, im heutigen komplizierten Aufbau des AJ dadurch eine Abwertung, daß zu dem Pneuma von Gen 2,7 noch ein höheres, die Epinoia des Lichts, hinzukommt. Dadurch wird der Hauch des Schöpfergottes zur »Nur-Noch-Seele«.

---

[34] Der Begriff »Lebenspneuma« kennzeichnet jene Tradition (vgl. Sap Sal 15,11; 4.Esr 3,5; Vit Ad 13). Wenn er hier auf den Demiurgen bezogen wird, dann muß das eigentlich auch für 69,23—25 gelten (Rettung der Sethianer bei der ersten großen Vernichtungsaktion der Engel durch Entrückung an den »Ort, wo der Geist (pneuma) des Lebens sich befindet«). Dieser wäre dann die himmlische Stätte des Demiurgen, wo sie dem Weltgeschehen entzogen sind (anders Schottroff, Animae S. 71f). Das verwundert, denn sie sollen ja gerade seiner Macht entnommen werden. Also wirkt hier die Tradition, für welche »Pneuma des Lebens« ein im Zusammenhang mit Gott stehendes positives Prädikat ist, nach.

[35] Dazu kann man Satornil vergleichen (bei Iren. I,24,1f), bei welchem auch der Zug vorkommt, daß der von den Archonten geschaffene Leib Abbild des im Wasser erschienenen himmlischen Bildes ist, und bei dem auch erst der von oben gesandte »Funke des Lebens« das Gebilde lebendig werden läßt. Das dürfte eine Interpretation von Gen 2,7 sein.

[36] Noch näher bei jener jüdisch-alexandrinischen Auslegungstradition steht der dem AJ ähnliche Bericht über das System der Ophiten bei Iren I,30,6: Der Sohn der Sophia Prunikos hat in sich den abgeleiteten Gottesgeist von Gen 1,2; die Erschaffung des Menschen inszeniert die Mutter, um ihm diese Kraft zu entlocken: Illo autem insufflante in hominem spiritum vitae (deutlicher Bezug auf Gen 2,7), *latenter* evacuatum eum a virtute dicunt. Der Mensch aber empfing dadurch den *Nus,* den erlösungsfähigen Teil.

Denselben Prozeß der Uminterpretation spiegelt nun interessanterweise die theologische Arbeit der *valentinianischen Schule* wider. Im Sinne der älteren Vorstellungsschicht in AJ, BG 51,12ff deutet *Valentin* (bei Clemens Strom. IV,90,3).[37] *In* dem Hauch wird das »diapheron pneuma« vermittelt. Der Gott, von dem jene Stelle spricht, ist der Demiurg; das Pneuma des Menschen aber ist etwas eigentlich Göttliches; folglich kann in Gen 2,7 nicht gemeint sein, daß der Demiurg aus seinem Wesen das Pneuma mitteilt, sondern zusammen mit dem »emphysema« haucht er etwas Fremdes ein.[38] Psyche und Pneuma werden im selben Akt konstituiert, sind aber anders als in der alten jüdischen Anschauung zweierlei (vgl. Baruchbuch und PhEv 80). Wie Valentin dachte anscheinend auch *Herakleon;* ebenso *Ptolemäus* (bei Iren. I,5,6): Bei der Erschaffung des Menschen wurde göttliches Pneuma *im* Hauch des Demiurgen, aber von ihm unbemerkt, gleichzeitig von der Sophia mit eingesät (Näheres s. S. 166).

In Iren. I,5,5 scheint noch die *»Quelle«* sichtbar zu werden, die Ptolemäus uminterpretierte. Dort wird nämlich eine ausführliche Exegese von Gen 2,7 geboten, derzufolge erst der choische Mensch aus Erde (d. h. unsichtbarem Stoff) geschaffen wurde, dem dann der psychische Mensch eingehaucht wurde. Ersterer wird als der Mensch κατ' εἰκόνα bezeichnet, welcher Gott sehr ähnlich, aber nicht ὁμοούσιος sei. Letzerer sei καθ' ὁμοίωσιν, und das bedeutet in diesem Zusammenhang wohl ὁμοούσιος. »Daher heißt sein Wesen auch πνεῦμα ζωῆς, weil es aus einer pneumatischen Emanation stammt« (p.110,29—111,2 Völker). Solch ein Satz ist im Munde eines Valentinianers, bezogen auf den Demiurgen, unmöglich, weil dieser nichts Pneumatisches in sich hat. Im Hintergrund steht also entweder eine Anschauung, wonach Gott dem Idealmenschen (der Leib wird ja erst später geschaffen, symbolisiert durch Gen 3,31; p.111,4ff Völker) aus seinem eigenen Wesen Pneuma eingehaucht habe, das ihn zu einer »lebendigen Seele« werden ließ[39], also genau die Art vorgnostischer Gen 2,7-Exegese, die wir bei Philo fanden. Oder im Hintergrund steht eine Denkweise wie in AJ, daß der Demiurg aufgrund seiner Entstehung pneumatisches Wesen in sich birgt, welches er weiterleitet. Iren. I,5,6 (Ptolemäus) stellt deutlich eine nachträgliche Interpretation jener Auslegung dar und widerspricht damit sowohl der Intention als auch dem Wortlaut von I,5,5: Der Hauch,

[37] Zu dieser Stelle s. o. S. 153 A. 5. — Wenn es stimmt, daß Valentin das System einer Grundform des AJ gekannt und uminterpretiert hat, dann stützt dieser Einzelzug solche Annahme.

[38] Die Präzisierung in Strom IV,90,4, solches habe er unwissend getan, bezieht Clemens zwar auf die Valentinianer allgemein, sie dürfte aber für Valentin selber gelten, zumal sie genau zu der Ansicht des AJ paßt.

[39] Vielleicht meint der »choische Mensch« auch die niedere Seele. Dann wäre hier nicht vom Idealmenschen die Rede.

das »Lebenspneuma«, *ist* nicht das Pneumatische. Dieses lag vielmehr *im* Hauch des Gen 2,7 genannten Gottes.

Die von Ptolemäus umgedeutete Konzeption entspricht ziemlich genau der hinter AJ, BG 51,12ff sichtbaren Tradition. Beachtlich ist immerhin, daß weder er noch Valentin die eigentliche Pneumamitteilung von Gen 2,7 lösen, obwohl dort für sie der Demiurg handelt. Darin unterscheiden sie sich von der Endgestalt des AJ (Kurzform). Die von dieser gebotene Stufe (Trennung der Verleihung des Pneuma, dort Lichtepinoia, vom Schöpferhauch) erreicht erst der Valentinianer in Exc. 50ff (der nicht mit Ptolemäus gleichzusetzen ist). Auch er interpretiert eine »Quelle«, jedoch eine andere. Der eingehenden Gen 2,7-Exegese dieser Quelle zufolge ist zunächst der Mensch aus Erde (die hier nicht als unsichtbarer Stoff gilt) gemacht worden: die hylische niedere Seele, das Vitalprinzip (= das Wesen κατ' εἰκόνα). Was »eingehaucht« wird (das καθ' ὁμοίωσιν), ist dem Gotte (Exc. 50 sagt: Demiurg) ὁμοούσιος, ist seinem Wesen nach πνοὴ ζωῆς und heißt »göttliche Seele« (Exc. 51,2), mit einem Begriff, der nicht gerade valentinianisch aussieht.[40] Wer auch immer diese Quelle sein mag, deutlich ist die Identifikation der höheren Seele mit dem göttlichen Hauch, ihre Homousie mit Gott. Die ganze Exegese entspricht weithin der im AJ verarbeiteten Tradition. Der Valentinianer interpretiert das nun in Exc. 53,2 dahingehend, daß die Sophia durch Engel zu den beiden Seelen hinzu den pneumatischen Samen in den Menschen legte, ohne daß der Demiurg es merkte. Er läßt die Bezeichnung der Seele als »göttlich« stehen, behält auch die Deutung des Wortes Gen 2,23 (»Gebein aus meinem Gebein«) auf das Verhältnis beider Seelen bei, erweitert sie jedoch — offensichtlich nachträglich — durch das Bild vom Mark im Knochen (= pneumatischer Same in der himmlischen Seele; Exc. 53,5).[41] Aber die Beziehung auf Gen 2,7 wird von ihm nun ganz fallengelassen; der pneumatische Same ist völlig losgelöst vom

[40] Valentinianisch sind dagegen die Interpretamente ἄνθρωπος χοϊκός und ψυχικός (51,1). Diese Quelle konnte nur von einem Valentinianer verarbeitet werden, welcher das Psychische verhältnismäßig hoch einschätzte (vgl. Exc 55,2: sowohl das Pneuma als auch das »emphysema« sind göttlich).

Auffällig ist an dem Quellenstück Exc 50—53,1: Die Begriffe »hylische« und »göttliche Seele« erinnern an die anima carnalis und caelestis der von Origenes, De princ III,4,2 zitierten Gnostiker, die Anwendung der Paulus-Zitate auf beide Seelen ist beidemal auffallend verwandt. Wenn bei Origenes Basilidianer gemeint sind (so Langerbeck, Anthropologie S. 51.54f), dann müßte man ihnen auch Exc 50—53,1 zuschreiben. Anders dagegen Kübel, Schuld S. 50f, der die Zwei-Seelen-Lehre mit dem mittleren Platonismus verbindet.

[41] Der sekundäre, nachklappende Charakter dieses Vergleichs springt in die Augen. Mit Gen 2,23 sollte nur die fleischliche als Hülle der göttlichen Seele gemeint sein. Was bedeutet denn das Mark in demjenigen Gebein, das die niedere Seele darstellt?! Vgl. auch Kübel, Schuld S. 48.

Hauch des Demiurgen eingegeben worden.[42] Damit lehrt dieser Valentinianer genauso wie das AJ, welches das Lichtepinoia-Pneuma einführt und doch gleichzeitig — unter dem Zwang der aufgenommenen Tradition — den Jaldabaoth-Hauch mit hohen Prädikaten versieht. Die anthropologische Einteilung in AJ entspricht der valentinianischen *Vier*teilung in Iren. I,5,6 und Exc. 50ff (Leib; psychischer Mensch; Hauch = höhere Seele; das wahre Pneuma). Diese Vierteilung mutet etwas künstlich an und erklärt sich aus der Nötigung, eine Tradition einzuarbeiten, welche nur drei Teile kennt und Gen 2,7 ganz anders versteht. AJ und die Valentinianer bieten auch darin dasselbe Bild, daß die ursprüngliche Aussage über den Hauch des Schöpfergottes und die über das eigentliche Pneuma miteinander konkurrieren. Erst in der Theorie von der Lichtepinoia im AJ und in derjenigen vom pneumatischen Samen in Exc. 53,2 ist der Boden der alten Auslegungstradition verlassen.

Daß die Verbindung der Pneumamitteilung mit Gen 2,7 endgültig abgeschnitten wurde, ist dann verständlich, wenn dort der Demiurg am Werk gesehen wird. Darin aber, daß selbst diese Konzeption sich mit der alten Auslegungstradition auseinandersetzen mußte, erweist sich deren Bedeutung noch einmal. Die Gotteslehre der Valentinianer sprengte zusammen mit der aus ihr resultierenden trichotomischen Anthropologie letztlich das alte Schema. Aber Valentin selber behielt es noch bei und steht damit, traditionsgeschichtlich gesehen, auf einer Stufe, die zwischen den beiden vom AJ gebotenen liegt. Das ist nicht ganz uninteressant. Ebenso nicht die Feststellung, daß alle übrigen gnostischen Texte, die den Akt von Gen 2,7 mehr oder weniger positiv werten, dem frühen 2. Jh. angehören dürften. Die jüdische Auslegungstradition hat in diesem Sinne eben noch recht lange nachgewirkt.

Das zeigt auch *Clemens,* dem Gen 2,7 als Belegstelle für die ontisch begründete natürliche Gottverbundenheit wichtig ist. Seine Identifikation des »Eingehauchten« mit dem Nus steht in der Linie der bei Philo beobachteten Tradition, welche in ihrer Verbindung des Hellenistischen mit dem Biblischen seiner Denkungsart entspricht. Die zwei anthropologischen Pneumata verteilt er auf die beiden in Gen 2,7 erwähnten Akte (πνεῦμα πλασθέν – ἐμφυσώμενον). Die valentinianische Theologie scheint indes an ihm nicht ganz spurlos vorbeigegangen zu sein, wenn er den in der Bibel geschilderten Schöpfungsakt nicht mehr

[42] Während Iren I,5,6 die vorliegende Quelle interpretiert (der Hauch des Demiurgen, welcher Pneuma mitteilt, tut das nur irrtümlich), ergänzt Exc 53,2ff seine Quelle. Das wurde u. a. dadurch ermöglicht, daß Exc 50,3 im Gegensatz zu Iren I,5,5 nicht von πνεῦμα, sondern bloß von πνοὴ ζωῆς spricht. —

Rein im abgewerteten Sinn versteht auch der Valentinianer des von Hippolyt übermittelten Systems Gen 2,7 (Ref VI, 33, 5).

als vollgültige Gottverbundenheit beschreibt. Allerdings sieht er die Gebrochenheit anders als die Valentinianer und muß das ja von seiner Gotteslehre her auch tun. Wird für jene das wahre Pneuma nicht in dem eigentlichen Schöpfungsakt mitgeteilt, sondern »nebenher«, so ist es für ihn ganz aus der Schöpfung herausgenommen und in die Erlösung verlegt. Deswegen spricht er nicht direkt vom naturhaft im Menschen befindlichen Gottesgeist, verwendet stattdessen den Begriff »emphysema«.

Origenes schließlich entzieht sich eigentümlich dem Einfluß der alexandrinischen Gen 2,7-Exegese. Die natürliche Gottverbundenheit erscheint ihm fraglicher als Clemens, und an jener Stelle kann für ihn das menschliche Pneuma gar nicht konstituiert werden, weil es präexistent ist. Spuren der Tradition finden sich bei ihm (vgl. S. 93), doch merkt man auch das Bemühen, in jenem Bibelwort nicht mehr die Gabe des *Schöpfungs*pneuma ausgesagt zu finden. Eine christliche Pneumatologie mußte die Verleihung göttlichen Geistes eben anders akzentuieren und damit die jüdische Auslegungsweise verlassen.

c) Der Begriff »emphysema«

Die Veränderung der alten Auslegungstradition läßt sich auch an der Geschichte des Begriffes ἐμφύσημα, der uns vor allem bei Clemens begegnete, ablesen. Er wurde aus der Aussage von Gen 2,7 LXX (ὁ θεός) ἐνεφύσησεν (πνοὴν ζωῆς) entwickelt, wie sich an Hand von Sap Sal 15,11 und Philo zeigen läßt, die beide dem Verb das göttliche Pneuma als Objekt zuordnen, jedoch nicht den Begriff »emphysema« kennen.[43] Dieser stammt ursprünglich aus der medizinischen Sprache und meint dort die Blähung oder die Blase zwischen Fleisch und Haut.[44] In der Septuaginta wird das Verb — wohl unter dem Einfluß von Gen 2,7 —

[43] Philo setzt in Leg. All. I,36 ausdrücklich ἐνεφύσησεν mit dem geläufigeren ἐνέπνευσεν gleich (in I,33 als Problem formuliert), das in der mantischen Begrifflichkeit dem göttlichen Geist zugeordnet wird, und identifiziert es auch mit ἐψύχωσε. In Opif 135; I, p.47,4 heißt es betont: ὃ γὰρ ἐνεφύσησεν, οὐδὲν ἦν ἕτερον ἢ πνεῦμα θεῖον ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος φύσεως... Vgl. auch Spec. Leg. IV,123; V,p.237,13f: τὸ δ' ἐμφυσώμενον δῆλον ὡς αἰθέριον ἦν πνεῦμα. — Die Septuaginta kennt den Begriff nicht, Symmachus verwendet ihn in der Übersetzung von Hi 37,10 unspezifisch für den Kälte bringenden Hauch Gottes statt des zu erwartenden »πνοή« und verrät damit vielleicht, daß er ihn als terminus technicus für den Gotteshauch kennt (vgl. Origenes Hexaplorum quae supersunt, ed. F. Field, Bd. 2, Oxford 1875, p.68).

[44] Vgl. Pape, Wörterbuch Bd. 1, S. 820; s. v.; Liddell-Scott, Lexicon S. 551 (»an inflation of the stomach ... or cellular issue«). Verständlicherweise kann von diesem hellenistischen Sprachgebrauch die theologische Verwendung nicht abgeleitet werden.

mit dem Moment des Lebenschaffens verbunden.[45] Die Verknüpfung mit dem göttlichen Pneuma führte dazu, in Anlehnung an jene Septuagintastelle das Verbalsubstantiv als terminus technicus zu bilden. Die meisten Belege dafür weisen wohl nicht zufällig auf den alexandrinischen Raum.

Bei *Valentin* ist »emphysema« ein fester, als bekannt vorausgesetzter Begriff, welcher die Assoziation an Gen 2,7 impliziert.[46] Das bestätigt *Clemens'* Sprachgebrauch: »Das, was Gottes Liebe erweckte, ist innen im Menschen, dasjenige, welches ἐμφύσημα θεοῦ genannt wird« (Paed. I,7,3; p.94,16). Er sagt also selber, daß er einen bereits geprägten Begriff übernimmt.[47] Dem entspricht die selbstverständliche Verwendung in Strom. V,87,4; p.384,1f: Weil der Mensch in der Schöpfung am »emphysema« Anteil bekommen hat, ist er nicht ohne Gottesvorstellung. Das »emphysema« ist der Nus, das »pneuma hegemonikon« und läßt sich am besten mit »Schöpfungspneuma« wiedergeben. Es ist nicht direkt der göttliche Geist, sondern die Mitteilung aus diesem. Als solche ist es Begriff für die natürliche Gottverbundenheit.

So halten die Gegner der Auferstehung des Fleisches in der wohl *Justin* zugehörigen, fragmentarisch erhaltenen Schrift »Über die Auferstehung«[48] dem Plädoyer für eine Auferstehung des ganzen Menschen folgendes Argument entgegen: »Die Seele ist unvergänglich, weil sie Teil Gottes und »emphysema« ist und er deswegen das ihm Eigene und Verwandte retten wollte; das Fleisch aber ist vergänglich« (c. 8; p.46, 303f Holl). Die Gegner mögen Vulgärgnostiker sein, worauf Justins Polemik gegen das »Von Natur aus gerettet sein« hinweisen könnte; sicher ist jedenfalls der Einfluß der jüdisch-alexandrinischen Auslegung von Gen 2,7. Das Stichwort »unvergänglich« findet sich in Sap Sal 12,1; dem entspricht die Gleichung Seele — »emphysema« (vgl. z. B. den Naassenerpsalm). Das Stichwort μέρος berührt sich mit dem ἐκ πνευματικῆς ἀπορροίας in Iren. I,5,5; p.111,1f und Origenes' Aussage in De princ. I,3,6; p.58,3f. Die Begriffe ἴδιον und συγγενές begegnen in diesem Zusammenhang bei Clemens (vgl. Paed. I,7,1; p.94,11).

---

[45] Dazu E. Stauffer, Art ἐμφυσάω, in: ThW Bd. 2, S. 533 A. 2. Darum kann Hesekiel (LXX) ἐμφυσᾶν typologisch für den das Tote neulebenden Gotteshauch verwenden (vgl. 37,9).

[46] Valentin bei Clemens, Strom IV,90,3; p.288,3: τὸ ἐμφύσημα τοῦ διαφέροντος πνεύματος ... ὃ ἐμπνεῖται τῇ ψυχῇ. Herakleon, Fragm. 16; p.71,7 Völker: τὸ ἐμφύσημα καὶ τὸ ἐν τῷ ἐμφυσήματι σπέρμα.

[47] Vgl. den Verweis auf eine vorgegebene Auslegungstradition (λέγουσι) in Strom V,94,3f; p.388,9ff.

[48] Text bei K. Holl, Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, TU 20,2 Leipzig 1899, S. 36—49 (Vgl. J. C. Th. v. Otto, Corpus Apologetarum Christianorum Bd. 3, 3. Aufl. Jena 1879, Nachdruck Hildesheim 1969, S. 210—247). Zur Zuschreibung an Justin s. Kretschmar, Auferstehung S. 119 mit A. 38.

Weil die Vorstellung offenbar verbreitet und festgeprägt war, kann *Justin* im Dialog mit Trypho bei seinen Lesern und den fiktiven jüdischen Hörern deren Kenntnis ganz selbstverständlich voraussetzen, wenn er in einer Passatypologie den Menschen als Haus bezeichnet, in welchem das von Gott herrührende »emphysema« wohnt (Dial. 40,1). Und wenn *Celsus* über die primitive Anthropologie der Juden — und damit auch der Christen — spottet, derzufolge der Mensch ein ὑπὸ χειρῶν θεοῦ πλασσόμενόν τε καὶ ἐμφυσώμενον sei (C. Cels. IV,36; p. 306,24f), so nimmt er wohl eben diese aus Gen 2,7 entwickelte Vorstellung aufs Korn, wie *Origenes* durch seine Polemik bestätigt, welche jene Tradition mit den Worten von Sap.Sal. 12,1 hervorkehrt (IV,37; p.308,17f). Eigentlich steht er ihr aber reserviert gegenüber, wie Joh-K. XIII,24; p.247,30 zeigt (vgl. S. 93f). Dort greift Origenes im Zusammenhang der Erörterung von Gen 2,7 »emphysema« als bekannten terminus technicus auf und meint, man müsse ihn »pneumatisch« verstehen im Blick auf die Einwohnung Gottes allgemein, die nicht auf die Schöpfung, sondern auf die Vollendung bezogen sei. Das Bemühen wird spürbar, den »dinglichen« Charakter des Begriffes abzulösen und von der Tradition, die mit ihm die Gottesverbindung des Menschen quasi substantiell formulierte, loszukommen.

Die Weise, wie der Begriff in den genannten Beispielen gebraucht wird, erweist ihn als hellenistisch-jüdischen und nicht gnostischen Ursprungs. Die valentinianischen Quellen, welche ihn umdeuten, bestätigen das. *Valentin* und *Ptolemäus* knüpfen insofern an die alte Tradition an, als »emphysema« und Pneumamitteilung zusammenhängen; aber für sie sind beide nicht mehr identisch, was sie für die Iren. I,5,5 zugrundeliegende »Quelle« noch sind.[49] Da der Begriff »emphysema« beides umschließt, die Konstituierung der (höheren) Seele und die Mitteilung des göttlichen Geistes, war er der alexandrinischen Exegese als Abbreviatur für diesen doppelten Sachverhalt so geeignet. Ptolemäus bezieht ihn nur noch auf die Seele (ebenso Exc. 55,2), die jetzt mit dem Demiurgen verbunden ist.[50] Mit der gnostischen Zwei-Götter-Lehre

[49] Wenn ἐμφύσημα τοῦ διαφέροντος σπέρματος in Strom IV,90,3 nicht verbalsubstantivisch (»das Einhauchen«) verstanden werden muß, sondern echtes Substantiv ist, dann scheint Valentin beides gleichgesetzt zu haben. Doch entspricht es nicht seinem Verständnis von Gen 2,7; genau wie bei Iren I,5,6; p. 111,22f Vö. meint »emphysema« hier den Akt des Einhauchenes. (Anders in Exc 55,2; bei Justin, Clemens und Origenes.)

[50] Für den Markioniten Megethius im Dialog des »Adamantius« (4. Jh.) bezeichnet »emphysema« zwar auch die Seele, aber sie ist ihm bei seiner dichotomischen Anschauung der höchste Teil im Menschen, obwohl sie nur »emphysema« des *Demiurgen* ist, des Schöpfergottes, der als mittlerer zwischen gutem und bösem Gott steht (GCS 4, II,7; p.70,12ff; 72,14f.19f).

Man wird die ihm in den Mund gelegte Aussage nicht als wörtlich authentisch nehmen können. Jedoch dürfte, da an dieser Stelle der Begriff viermal ganz selbst-

und der Trennung des Pneumatischen vom Psychischen verändert also auch der Begriff »emphysema« — wie die Gen 2,7-Exegese — seine ursprüngliche Bedeutung.

Diese hat er bei *Clemens* wieder. Clemens greift auf jene Tradition zurück, wertet den Begriff aber dadurch ab, daß er die darin ausgedrückte Pneumamitteilung nicht mehr für die höchste Form der Prägung durch Gottes Geist hält. Das Höchste im Menschen, soweit der neue Mensch, der Pneumatiker gemeint ist, stellt der Heilige Geist dar. Das hat eine gewisse Parallele in der valentinianischen Sicht, nach welcher im wahren Menschen über dem »emphysema« das Pneuma steht als die Verbindung mit Gott. Von zwei verschiedenen Ansätzen aus konnte also das »emphysema« in seinem Wert herabgesetzt werden.

Zusammenfassung: Die Beobachtungen zur Auslegungsgeschichte von Gen 2,7 führen von Clemens und Origenes über die Valentinianer und jüdische Gnostiker bis in das hellenistische Judentum. Dessen Vorstellung, daß das »Schöpfungspneuma« den Menschen von Natur aus mit Gott verbindet und ihm die Erkenntnis ermöglicht, stellt eine wichtige Vorstufe für den gnostischen Pneumatikerbegriff dar, wobei zwischen diesem Begriff und jener Vorstufe ein verwickelter Prozeß der Uminterpretation liegt. Im Laufe dieses Prozesses wird Gen 2,7 nicht mehr auf die Vermittlung des göttlichen Geistes, sondern auf die Erschaffung der vom Geist distanzierten Seele gedeutet.

---

verständlich als markionitische Redeweise begegnet (vgl. bes. p.72,19f: τὸ ... ἐμφύσημα, ὅπερ ἐστίν, ὡς λέγουσιν, ἡ ψυχή) und der Dialog authentische ältere Traditionen verarbeitet (vgl. A. v. Harnack, Marcion 2. Aufl., Nachdruck Darmstadt 1960, S. 59*.344*f), die hier vorgetragene Gleichung von Seele und »emphysema« markionitisch sein. Ein Pneuma im Menschen kennt diese durch Megethius repräsentierte Tradition nicht.

Anders dagegen der Markionit Markus, der im selben Zusammenhang sich trichotomisch äußert und die »ganz unmarcionitische« (Harnack, Marcion S. 347*) Lehre vertritt, der Hauch des Demiurgen (ἐνεφύσησεν p.72,36!) habe den Menschen nicht aufrichten und lebendig machen können, sondern erst das vom guten Gott gesandte Pneuma. Das ist die gnostische Ansicht, welche bestimmte rabbinische Auslegungen uminterpretiert, wie sie etwa im »Wesen der Archonten« zu finden ist. Auch bei diesen Markioniten erweist sich also der Einfluß der von uns skizzierten Auslegungstradition.

SCHLUSS: ZUR BEDEUTUNG DER FRÜHCHRISTLICHEN PNEUMATOLOGIE

1. Die Formung wahren Menschseins bei Clemens, Origenes und den Valentinianern

Die in dieser Arbeit untersuchten pneumatologischen Konzeptionen bieten einen bedeutsamen Ausschnitt aus der frühchristlichen Pneumatologie. Sie stellen Antworten auf die Frage dar, worin wahres Menschsein besteht und wie es zu erreichen ist. Diese Frage markiert das Zentrum der antiken Geistes-, Kultur- und Religionsgeschichte. Jene Antworten sind sich darin einig, daß die Frage mit dem Hinweis auf die Ausrichtung des Menschen auf Gott und seine Umformung durch dessen Geist beantwortet werden muß. Aber im einzelnen fallen sie verschieden aus.

Das zeigt sich schon daran, wie verschieden sie die vorfindliche Situation des Menschen beurteilen. Nach der gnostischen Ansicht, die wir bei *Valentin, Herakleon* und *Ptolemäus* finden, besitzt der Erwählte, der salvandus (derjenige Mensch, welcher zur Vollkommenheit gelangt) ein seiner Natur gemäßes Pneuma. Es wird von der Seele scharf unterschieden, weil es keine allgemein menschliche Möglichkeit, sondern eine spezielle göttliche Gabe darstellt, eine für die Erlösung prädisponierende Anlage, ein Hinweis auf die vorgegebene Gottverbundenheit. Bei *Tatian, Theodot* und im *Philippusevangelium* begegnet diese Auffassung in eigentümlicher Brechung. Auch nach Clemens und Origenes hat der Mensch ein Pneuma, aber dies besitzen alle Menschen als solche.[1] Deswegen sieht *Clemens* es als einen Teil der Seele an, was auch für *Origenes* gilt, wiewohl dieser sich hier sehr differenziert ausdrückt. Für sie beide ist das Pneuma keine Gegenwart des Göttlichen im Menschen, sondern nur das Element, das ihn die Frage nach Gott stellen läßt. Daraus ergeben sich die Unterschiede in der Konzeption der Formung: Für die genannten Valentinianer erweist sich in der Erlösung des sal-

[1] Dies entspricht der jüdischen Auffassung, wie sie in der Qumranliteratur, bei Philo und Paulus begegnet. Sie wird auch im Apokryphon Johannis vorausgesetzt. Da dessen Schöpfungsmythos aber von vornherein den salvandus im Auge hat, steht es auch der valentinianischen Sicht nahe und zeigt somit die Ansätze zu beiden Auffassungen.

vandus sein ewiges Erwähltsein; der Pneumabegriff ist eine Ontologisierung dieses Sachverhalts. Der salvandus wird etwas, was er eigentlich immer schon war. Für Clemens und Origenes dagegen muß der Mensch, um »wahrer Mensch« zu sein, *mehr* werden, als in ihm angelegt ist.

Die verschiedene Fassung des Pneumatikerbegriffes ist dafür bezeichnend. Für *Clemens* und *Origenes* wird man durch die Herabkunft des Geistes ein Pneumatiker, für die *Valentinianer* aber ein erlöster Pneumatiker. Ihnen zufolge erfährt man in der Erlösung, daß man ein Pneumatiker, ein von Gott Erwählter ist. Das ist die »Formung nach der Erkenntnis«: Man wird sich bewußt, daß man immer schon dem Sein nach geformt war. Diese Konzeption basiert auf der Verbindung des jüdischen Gedankens, daß Gott bei der Schöpfung seinen Geist in den Menschen gelegt hat, mit der Prädestinationslehre: Weil der vorfindliche salvandus nicht so ist, wie er sein soll, befreit ihn der Erlöser durch die Gottes- und Selbsterkenntnis. Dabei erweist sich, daß solche Erkenntnis nicht dem menschlichen Verdienst, sondern Gott zugeschrieben werden muß, genauer: dem Pneuma als dem ontologischen Ausdruck der Erwählung, welches in der Erlösung gegen die feindlichen Mächte zur Geltung gebracht wird.

Einer anderen Tradition entspringt das bei *Theodot* und im *Philippusevangelium* begegnende Konzept, wonach das Wesen des salvandus erst im Heilsgeschehen durch die Herabkunft des göttlichen Geistes geformt wird. Hier kommt der Gedanke der Veränderung zum Zuge: Man muß ein Pneumatiker *werden*. Deswegen spricht Theodot im Blick auf den Unerlösten von »Formlosigkeit«, nicht aber von »Formung dem Sein nach« (Ptolemäus) oder »erster Formung« (Herakleon). Stellt Ptolemäus wahres Menschsein als Erkenntnis der pneumatischen Anlage dar, so beschreibt er es als Verbindung mit dem Syzygos-Geist.[2]

[2] Ähnlich Herakleon in Fr. 13 (vgl. S. 164), für den — anders als für Ptolemäus — die soteriologische Formung in Gnosis *und* Geistempfang besteht. Demnach bietet Fr. 13 nicht nur eine isolierte Reminiszenz an »großkirchliche« Vorstellungen vom Heiligen Geist. (Swete, Spirit S. 57 betrachtet dies Fragment zu isoliert.) Aufgrund von Iren h.I,11,2 und der Feststellungen zu Theodot und Herakleon kann man auch für Valentin den Gedanken einer soteriologischen Geistgabe annehmen.

Das gilt zumal dann, wenn man die Ausführungen des »Evangelium Veritatis« über den Heiligen Geist hinzunimmt (wenngleich die Frage, ob es valentinianisch oder gar von Valentin ist, noch nicht endgültig entschieden ist). Seine Pneumatologie paßt zu der valentinianischen: Der Heilige Geist ist der »Busen« des Vaters (p.24,10f), seine »Zunge« (p.26,35f), welche den Menschen mit der göttlichen Wahrheit verbindet (vgl. p.34,1). Man empfängt ihn von Christus, der Wahrheit, zur Erkenntnis des Vaters (p.27,3ff; 30,24ff). Er gehört also ins Offenbarungswerk hinein, welches — antitypisch zu der Auslegungstradition von Gen 2,7, wonach der erste Mensch regungslos am Boden lag, bevor der Geist ihn lebendig machte — als Erweckung und Festmachung durch den Geist beschrieben wird (p.30,17.21). Unter den Gaben des Soter wird er neben »Gedanken, Weisheit, Erbarmen, Erlösung« aufgeführt (p.31,17f).

Damit steht er der clementinischen und origeneischen Konzeption näher. Aber seine Auffassung bleibt doch darin gnostisch, daß diese soteriologische Formung nichts eschatologisch Neues bringt, sondern den ursprünglichen Schöpfungszustand restituiert. Der in den Menschen kommende Gottesgeist ist nicht die »fremde Gabe«, sondern das schöpfungsmäßig gegebene himmlische Komplement, von welchem man bislang nur getrennt war. Theodot verbindet also die Vorstellung der Formung durch den im Gefolge Christi kommenden Geist mit dem Gedanken, daß man durch das Schöpfungspneuma geformt ist, und nähert diesen jener an.[3] Die Rede von der Herabkunft des Syzygos-Geist ist eine pneumatologische Interpretation des Vorgangs, daß man zur Erkenntnis kommt. Insofern unterscheidet sich Theodot in der Sache nicht fundamental von Ptolemäus und Herakleon. Aber ihm gelingt es doch damit, den Aspekt, daß Gnosis eine göttliche Gnadengabe ist, zu verdeutlichen. Er greift zur pneumatologischen Ausdrucksform, weil er — wie die jüdischen und gnostischen Theologen vor ihm — von der Gnade anthropologisch konkret sprechen will. Seine Interpretation basiert dabei auf der im alexandrinischen Synkretismus nachweisbaren Identifikation von religiöser Erkenntnis (Erleuchtung) und Geistgabe (vgl. S. 56ff). Die Nähe zu Clemens liegt auf der Hand.

Sowohl der Pneumagedanke als auch die Syzygienvorstellung umschreiben bei Theodot die »Begegnung mit dem Selbst« im Vorgang der erlösenden Formung.[4] Der Begriff »Morphosis« aber, den die Valentinianer verwenden, impliziert ein Bild, »das unmittelbar an den antiken Bildungsgedanken anknüpft«.[5] Das weist darauf hin, daß in der von uns untersuchten Konzeption Elemente des *Paideia-Denkens* aufgenommen werden. Bestätigt wird es durch die zentrale Stellung der Begriffe »Vollkommenheit«, »vollkommen« etc., durch die Verwendung der Bilder des »Prägens« und »Gestaltens« (vor allem bei Clemens). Nicht zufällig begegnet daher zusammen mit »Morphosis« das Stichwort »erzogen werden« bei Ptolemäus (Iren h.I,6,1). Und nicht zufällig spielen die Gedanken des »Werde, der du bist« und des »Erkenne dich selbst« bei den Valentinianern eine so zentrale Rolle. Können sie doch nach W. Jaeger als Motto der griechischen Paideia gelten.[6] Bei der Frage nach dem wahren Menschsein orientiert sich die christliche Auseinandersetzung mit der griechischen Bildungstradition (deren

---

Er wird also als Gottes Geist verstanden, welcher als Erkenntnis vermittelnde Größe im Gefolge Christi kommt und dessen Offenbarungswerk fortführt.

[3] Sachlich genauso steht es im Philippusevangelium, wo aber der Begriff »Formung« fehlt. Vgl. auch Tatian (S. 203f).

[4] Das hat Quispel, Ebenbild S. 11.19f.25f gezeigt.

[5] So Jaeger, Paideia Christi S. 262 im Blick auf Gregor von Nyssa.

[6] Antike und Humanismus, in: Humanistische Reden und Vorträge, 2.A., Berlin 1960 (S. 103—116), S. 111.

Grundgedanken um diese Zeit allgemein verbreitet und nivelliert sind) an bestimmten Konzeptionen jüdischer Pneumatologie.[7]

Daß die *Valentinianer* das Paideia-Motiv so stark hervorkehren, erklärt sich aus der Aufnahme platonischer Traditionen bei ihnen. Orientiert sich die Paideia nach *Plato* an der Erkenntnis der Ideen, so bei den Valentinianern an der Gnosis als der Einsicht in das nur im Äonen-Mythos erfaßbare Gefüge der Welt. Geht es für jenen dabei um die Erziehung des Menschen nach der Idee, die man von ihm hat, d. h. um die Formung des Individuellen nach einem allgemeingültigen Bild, so geht es bei diesen um die Findung des transzendentalen Selbst und um die Formung des Einzelnen durch Teilhabe an dem einen Gottesgeist. Die Idealgestalt liegt beidemale schon in der Anlage des Menschen beschlossen.

Aber hier sieht man auch sogleich die gravierenden Unterschiede. Griechische Paideia umschließt — auf der Basis einer Erkenntnislehre — die *Ethik.* Sie ist handlungsorientiert. »Vollkommenheit« meint eine reale Veränderung des Menschen, die dieser durch sein Bemühen herbeiführt. Paideia ist ein Prozeß, ist sittlicher Fortschritt, ist »Bildung«. Dieser zentrale Gedanke wird bei den Valentinianern ausgeblendet, und zwar deswegen, weil sie das wahre Menschsein als allein in der göttlichen Prädestination begründet proklamieren. Kommt mit der Einführung der Vorstellung vom soteriologischen Gottesgeist der Gedanke herein, daß wahre Formung ohne göttliche Gnadenhilfe unmöglich sei, so wird das durch die zentrale Stellung des Erwählungsgedankens und die dadurch bedingte Ontologisierung der Pneumavorstellung dahin gesteigert, daß menschliche Aktivität bei diesem Vorgang keine Bedeutung hat. Wahres Menschsein wird nicht durch eine menschliche Entwicklung, sondern durch göttliche Offenbarung und die dieser korrespondierende Gnosis (den »Glauben«) herbeigeführt. Neben dem Gnostizismus ist es vor allem der »Paulinismus« der Valentinianer, welcher zur Umbiegung des Formungsgedankens führt.[8] Daher wird

[7] Ein jüdisches Konzept der Verbindung von Pneumatologie und Erziehungsdenken findet man in der Sapientia Salomonis, in dem Lobpreis der Weisheit Gottes als derjenigen Kraft, die allein wahre Menschenbildung ermöglicht. Die Sophia erzieht den Menschen zur Gotteserkenntnis, zur Gerechtigkeit, zur Einsicht in die treibenden Kräfte, zur Welt- und Lebensbewältigung (Sap Sal 6,9f.17—21; 7,7—11.14). Sie ist nicht von Natur aus im Menschen, sondern wird ihm auf sein Gebet hin gegeben (7,7). Eine Form von Pneumatologie ist diese Konzeption, weil die Sophia mit dem Pneuma identifiziert wird (z. B. 7,22ff). Sie ist ein ἅγιον πνεῦμα παιδείας (1,5)! Was andere Theologen als »Formung durch Gottes Geist« beschreiben, wird in dieser Schrift aus dem alexandrinischen Judentum deutlich als Paideia-Konzeption entfaltet. (Vgl. das Stichwort »Paideia« in 1,5; 6,17; 7,14.)

[8] Zum Begrifflichen: Wahrscheinlich spielt bei den Valentinianern auch die embryologische Verwendung von »Morphosis« mit herein. (Vgl. dazu J. Behm in ThWb Bd. 4, S. 761; A. Lesky, Art. »Embryologie« in RAC Bd. 4, Sp. 1230ff.1241ff; vor

man diese Veränderung als eine Antithese gegen die griechische Grundkonzeption verstehen können. Das »sola gratia« und das »sola fide« (in pneumatologische Ausdrucksformen gehüllt) führen zur Verwerfung des griechischen Konzeptes vom wahren Menschsein.[9]

Clemens' Pneumatologie steht, soweit sie sich auf die Neuwerdung in der Taufe bezieht, der valentinianischen Konzeption gar nicht so fern. Vollkommenheit entsteht danach ebenfalls nicht durch menschliche Aktivität, sondern durch den Geisteinstrom und die dadurch bedingte sakramentale Umwandlung. Sie erwächst nicht aus einem Prozeß, sondern ist auf einen Schlag da. Der Paideia-Gedanke kommt nun durch zweierlei hinein: dadurch, daß Clemens diese Umgestaltung nicht als eine Vergottung hin zum Übermenschlichen versteht, sondern als Grundlegung wahren Menschseins und dadurch, daß er im Vollkommenheitsbegriff differenziert und den Weg zur wirklichen Vollkommenheit als ständige Bemühung, als Formung durch »mathesis« und »askesis« und schließliche Vereinigung mit dem Gottesgeist beschreibt. Bei dieser Entwicklung fungiert der Geist aber nicht als Begleiter oder Helfer. Clemens' Konzeption der Umformung korrespondiert nicht griechischem, sondern jüdischem Denken, meint nicht die Herausbildung der Naturanlage, sondern die wunderbare eschatologische Änderung durch göttliches Eingreifen. Der fundamentale Unterschied zur valentinianischen Pneumatologie ergibt sich bei ihm daraus, daß er eben diese jüdische Geistvorstellung in ihrer ursprünglichen Gestalt bewahrt. Seine Pneumatologie entspricht derjenigen, die wir in der Qumranliteratur und im Apokryphon Johannis gefunden haben. Und unter dem Einfluß der paulinischen Verbindung von Pneumatologie und

---

allem G. May, Creatio S. 93, dem ich diesen Hinweis verdanke.) Darauf deutet ihre Verwendung des Sperma-Begriffes und der Syzygienvorstellung hin. Dann hätten sie die »Formung« des Pneumatikers als Analogie zur Menschwerdung im Mutterleib begriffen: Man wird überhaupt erst »Mensch«, wenn man (unter dem Einfluß der Verbindung von Gottesgeist und Sperma-Pneuma) zur Gottes- und Selbsterkenntnis kommt. Das wäre dann eine medizinisch-typologische Interpretation der urchristlichen Vorstellung, daß Christsein eine Neuschöpfung bedeutet.

[9] Eine rein paulinische Pneumatologie bietet keiner dieser im allgemeinen stark von Paulus beeinflußten Theologen. Denn für den Apostel — wie z. B. auch für Clemens — gilt, daß man durch die Verbindung mit dem Heiligen Geist etwas wird, was man so noch nie (auch nicht potentiell) war; war man vorher ein nur natürlicher Mensch, so ist man hinterher ein Pneumatiker. Solchen natürlichen Menschen kennen die Valentinianer nicht, nur den potentiellen Pneumatiker und den potentiellen Nichtpneumatiker. Die Soteriologie wird bereits in die Schöpfungstheologie hineingenommen — als Folge ihres Geschichtsverständnisses, wonach grundlegend Neues nicht geschehen kann. (Der Gedanke der Präformation des Geschichtlichen im Ewigen dürfte auf den Platonismus der Valentinianer zurückgehen, aber man wird auch mit Einflüssen apokalyptischen Denkens zu rechnen haben.) Elemente, welche man aus ihrer Beeinflussung durch Paulus und die christliche Tradition erklären kann, verbinden sich dabei mit solchen, die man dorther nicht ableiten kann.

Tauftheologie — sowie unter dem Einfluß der S. 45ff dargestellten kirchlichen Tradition — polemisiert er dann gegen die valentinianische Konzeption.[10] Daß die Geistgabe etwas Neues bewirkt, hält Clemens gegen die Valentinianer durch die Weise, in der er die Pneumatologie mit der Anthropologie verbindet, fest. Der Geist gehört nicht zum ursprünglich-idealen Wesen des Menschen, sondern verursacht einen »Neubau« seiner Struktur.

Anders als Clemens setzt sich *Origenes* mit der valentinianischen Pneumatologie auseinander. Er greift den Paideia-Gedanken in seiner eigentlichen Intention auf und spielt ihn gegen die Prädestinationslehre aus. Damit läßt sich sein Gegensatz gegen die Valentinianer unter anderem auch als Auseinandersetzung um das rechte Verständnis der Formung des Menschen verstehen.[11] Indem die Ethik bei ihm ihre zentrale Stellung zurückgewinnt, bleibt er dem griechischen Denken näher. »Paideia« ist eine sittliche Entwicklung, die sich an einer Idealgestalt von Menschsein ausrichtet, und zwar bei Origenes auf der Basis der Einsicht, daß der Mensch das werden muß, was er ursprünglich

---

[10] Die explizite Auseinandersetzung mit dem valentinianischen Pneumatikergedanken läßt sich vor allem in Paed I,25ff greifen (vgl. dazu Orbe, Teología bautismal S. 411—434). Wenn Clemens polemisch betont, durch die Taufe werde jeder Christ »vollkommen«, weil »pneumatisch«, nimmt er dessen Prämisse auf, daß nur, wer den Geist hat, ein wahrer Mensch ist und so ein besonderer (ontologisch aufweisbar gegenüber anderen verschiedener) wird. Doch er spielt hier nun die kirchliche Tauftradition aus, daß *alle* Christen Pneumatiker sind und sie darin etwas ganz Neues werden. Mit dem Wiedergeburtsgedanken entzieht er sich der valentinianischen Ontologisierung des paulinischen Kindschaftsgedankens (Paed I,21,2): Das Kind-Sein drückt sich nicht in dem Pneuma aus, das man hat, sondern wird durch den herabkommenden Heiligen Geist vermittelt (vgl. Strom III,78,5). Wenn er den Pneumatikergedanken mit dem Erkenntnisproblem verbindet, entspricht er dem valentinianischen Ansatz, bleibt aber bei der Vorstellung der alexandrinischen Religionsphilosophie (Erleuchtung durch Geisteinstrom), daß man erst durch die fremde Gabe des Geistes zu Erkenntnis kommt (vgl. Paed I,36,3; Strom V,25,5), während für die Valentinianer das Schöpfungspneuma deren Medium ist. Strom IV,168,2 (der Gnostiker ist aufgrund seiner Gnosis Pneumatiker *geworden* und *deswegen* erwählt) setzt er sich mit dem valentinianischen Erwählungsgedanken auseinander.

[11] Viele Einzelzüge seiner Pneumatologie kann man als Auseinandersetzung mit derjenigen der Valentinianer begreifen: Die Vorstellung vom Schöpfungspneuma nimmt er auf, sofern ihm das Pneuma als Element der Ausrichtung auf Gott gilt. Den von den Valentinianern daraus gefolgerten Gedanken, daß der Mensch etwas Göttliches in sich habe, nimmt er dagegen nur stark modifiziert auf (vgl. S. 92f). Die bei jenen mit dem Pneumabegriff verbundene Ontologisierung des Erwählungsgedankens wird fallengelassen: Jeder Mensch hat das Pneuma und kann daher vollkommen werden. Mit jenen berührt Origenes sich in dem allgemeinen Gedanken, daß in der soteriologischen Formung der »Fall« des Geistes rückgängig gemacht werden muß. Aber er versteht diesen Vorgang als moralische Entwicklung. Und der Heilige Geist wandelt den Menschen bei ihm nicht — wie bei den Valentinianern — durch ein einmaliges Herabkommen, sondern allmählich. Demgemäß ist sein Pneumatikerbegriff eine Reaktion auf den valentinianischen (vgl. Joh-K XIII,24; XX,33f).

einmal war. Durch diese — nicht zuletzt wohl unter valentinianischem Einfluß erfolgte — »heilsgeschichtliche« Orientierung verändert er den griechischen Gedanken des »Werde, der du bist«. Das spezifisch Christliche besteht darin, daß das Urbild, an dem die menschliche »Bildung« sich auszurichten hat, nicht eine Idee des Menschen ist, sondern Christus. Wenn zusammen mit dem Gedanken, daß eine solche Entwicklung ohne göttliche Gnadenhilfe unmöglich sei, auch der Heilige Geist in dieser Konzeption seinen Platz hat, dann ist das schon nicht mehr »spezifisch christlich«, sondern ebensogut jüdisch.

Die Integration von Pneumatologie und Ethik bei Origenes findet sich weder bei Clemens noch bei den Valentinianern (in dieser Form auch nicht bei Irenäus). Bei Tatian und in einigen Teilen des Philippusevangeliums sind beide Größen insofern miteinander verbunden, als nur die moralische Veränderung (die Enkrateia) zum Geistbesitz führt. So setzt es auch Clemens voraus, und das ist der verbreitete Gedanke der »Würdigkeit« und Präparation für den Gnadenempfang. Aber Origenes sieht die Verbindung intensiver: Der Geist hilft ständig bei der Gestaltung menschlichen Lebens. Das hat seine Parallele vor allem bei Paulus, in der Qumranliteratur und in dem im Apokryphon Johannis verarbeiteten »Katechismus«.[12]

Der *paulinische* Einfluß auf Origenes zeigte sich uns vor allem im Gedanken der »Früchte des Geistes« und in der Vorstellung der »Heiligung«.[13] Er läßt sich an der Fülle der Pauluszitate ablesen. Erstaunlich ist, wie nahe Origenes sich mit jenem *»Katechismus«* (AJ, BG 64,14 bis 71,2) berührt, der sich aus der übrigen gnostischen Literatur eben durch die Zusammenschau von Geistverleihung und menschlichem Handeln heraushebt. Dort »stärkt« das Lebenspneuma durch sein Hinzutreten die Seele, bei Origenes hilft der Heilige Geist dem Pneuma gegen die Sarx. Dort reinigt der Geist den Menschen von der Bosheit, kräftigt ihn gegen Versuchungen, hier verleiht er ihm sittliche Impulse. Beide stimmen ferner darin überein, daß die Herabkunft des soteriologischen Geistes etwas schlechterdings Neues bringt, daß sie zum »Aufstieg« befähigt, daß alle Menschen vorher gleich sind, daß es von ihrer freien Entscheidung abhängt, ob sie den Geist annehmen, daß es aber für die, welche sich zunächst verschließen, die Möglichkeit der Läuterung, ja schließlich die Apokatastasis gibt. Solche Übereinstimmungen können nicht zufällig sein. Wenn man annimmt, daß der »Katechismus« älter

---

[12] Bei Hermas verpflichtet der Geistbesitz den Menschen zum geistgemäßen Lebensstil. Auch der Gedanke, daß der Geist zum rechten Wandel verhilft, klingt an (Sim IX,13,7; X,3,1; Mand VI,2,8). Vgl. Prestige, God S. 83.

[13] Zu dieser vgl. Stalder, Werk S. 387—487. Clemens' Pneumatologie steht im übrigen der paulinischen — abgesehen von dem gemeinsamen Bezug auf die Taufe — nicht so nahe; vgl. Seesemann, Paulusverständnis S. 335f.

ist als die heutige Gestalt der Kurzform des Apokryphon, dann muß er zeitlich ein ganzes Stück vor Origenes angesetzt werden. Er gehört wohl nach Alexandrien und weist keine typisch gnostischen Züge auf (jedenfalls das nicht, was man gemeinhin dafür hält). Er berührt sich stark mit der Pneumatologie Qumrans, gerade auch darin, daß der Geist zum gottgefälligen Wandel verhilft. Er könnte bereits christlich sein, doch läßt sich das nicht sicher ausmachen[14]; feststellen läßt sich nur sein jüdischer Charakter. Auch bei Paulus erwächst die Beziehung des Geistwirkens auf die Ethik ja aus seinen jüdischen Voraussetzungen (der Frage des Gesetzes und des rechten Lebens vor Gott). So wird man schließen können, daß Origenes mit der genannten Konzeption nicht nur durch seine Pauluslektüre, sondern auch durch Vorstellungen des alexandrinischen (nichtgnostischen?) Judentums oder eines dem Judentum sehr nahestehenden Christentums beeinflußt worden ist. Mit der Heiligung durch den Geist greift er ein Thema auf, das in der Christenheit seit Paulus in Vergessenheit geraten war und nach ihm erst wieder bei Basilius nennenswerte Bedeutung für die Pneumatologie gewinnt.

So überwindet *Origenes* die valentinianische Konzeption der Formung wahren Menschseins mit einer Synthese griechischer, jüdischer und urchristlicher Vorstellungen. Damit verändert er aber auch das von uns verfolgte Konzept der Umwandlung des Menschen durch Gottes Geist: Der für seine Konzeption grundlegende Synergismus von Mensch und Geist macht aus einem supranaturalen Vorgang einen »Bildungsprozeß«. Christsein ist für ihn nicht hinreichend beschrieben, wenn man es wie die Valentinianer nur als ein neues Selbstverständnis — und damit als ein neues Verhältnis zu Gott — beschreibt, das Christus durch sein Offenbarungswerk und seine Geistgabe bewirkt. Christsein ist für ihn darüber hinaus »Bildung«. Aber wahre Bildung ist für ihn nun andererseits ungenügend beschrieben, wenn man sie wie die Griechen nur an einer Norm — und sei es eine transzendente — ausrichtet. Sie wird für ihn nur durch Gottes Eingreifen ermöglicht: mit Christus als Erzieher und dem Geist als der formenden Kraft.

Der Unterschied zu Clemens ist dabei der, daß Origenes die Pneumatologie aus der Verbindung mit dem Erkenntnisproblem (wie sie für

---

[14] Das Lebenspneuma erscheint nicht als Gabe Christi, sondern an seiner Stelle als Heilsbringer. Das sieht nicht gerade nach einer christlichen Auffassung aus und paßt nicht zum urchristlichen Denken. Doch könnte hier ja die Pneumatologie eines Mannes vorliegen, der zwar Christ ist, aber weithin in jüdischen Bahnen denkt. Immerhin ist im heutigen Text Christus der eine Gesprächspartner im Dialog, und das braucht nicht sekundär zu sein. Die Wendung, daß die Pneumatiker »den Kampf ... bestehen und das ewige Leben erben« (BG 66,11f), könnte christlich beeinflußt sein. Ob das auch von der Lästerung gegen den Geist (BG 70,18f) gilt, sei dahingestellt. Beides läßt sich genausogut von jüdischen Prämissen her erklären.

die Tradition alexandrinischer Religionsphilosophie, aus der Clemens und die Valentinianer herkommen, typisch ist) stärker herauslöst. Nichtsdestoweniger sind beide Konzeptionen eine Antwort auf griechische Fragestellungen: *Clemens* sieht in der Pneumatologie die Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit von Wahrheitserkenntnis (»Erleuchtung durch den Geist«), *Origenes* findet in der Pneumatologie im wesentlichen die Antwort auf die Frage nach der Ermöglichung des rechten Lebenswandels (»Heiligung durch den Geist«).

Wer zu Gottes »Volk« gehört und seinen Geist empfängt, der kann als der wahre Mensch, als der wahrhaft »Gebildete« gelten. In dieser Voraussetzung sind sich alle Theologen, die wir untersucht haben, trotz aller Differenzen einig. In ihr äußern sich ein exklusiver Anspruch und ein hohes Selbstbewußtsein, deren prägnanter Ausdruck eben die Pneumatologie ist. Bei den großen christlichen Theologen führt das zu einer expliziten Auseinandersetzung mit der griechischen Paideia und ihren geistigen Voraussetzungen. Die Christen sind, wie Clemens formuliert (vgl. S. 44), im Gegensatz zu Juden und Griechen das »dritte Geschlecht«, in welchem das Menschsein in seiner höchsten Gestalt verwirklicht wird, weil es den Gottesgeist hat.

So spiegelt diese Pneumatologie die Situation und den Anspruch des frühen Christentums wider. Es steht zwischen Griechentum und Judentum, behauptet gegenüber jenem seine »Absolutheit«, indem es mit einer von diesem übernommenen Pneumatologie argumentiert, und löst sich wiederum von den jüdischen Voraussetzungen durch die Verknüpfung der Pneumatologie mit der Christologie. Damit drängt diese Konzeption zu einer Trinitätslehre bzw. einer trinitarischen Soteriologie, in welcher die »Absolutheit« des Christentums (deren Merkmale Christus und der Gottesgeist sind) theologisch formuliert wird. Nicht zufällig, so will es scheinen, kommt es daher in der Situation des 4. Jh.s, als das Christentum zur Reichskirche wird, zur Dogmatisierung der Gottheit Christi und des Geistes.

2. *Das antike Christentum und seine Pneumatologie*

Die Antwort auf die in der Einleitung angeschnittene Frage, welche Kräfte zur Dogmatisierung der Gottheit des Geistes führten, wird vielschichtig sein müssen. Die vorliegenden Untersuchungen akzentuierten vor allem eine Komponente, den Zusammenhang der Pneumatologie mit der Anthropologie und Soteriologie. Sie beschränkten sich darauf, Lehrtraditionen zu verfolgen. Diese stehen aber nicht als bloßes Ge-

dankenspiel im luftleeren Raum, sondern sind bestimmte Interpretationen der Wirklichkeit von Mensch und Welt.

Das Kontinuum der hier verfolgten Konzeptionen ist die zugrundeliegende Überzeugung, die jeweilige »Gruppe« (der die jeweilige Pneumatologie als Ausdruck ihres Selbstverständnisses zugehört) stelle etwas Besonderes innerhalb der Menschheit dar: Nur die ihr Angehörenden verwirklichten wahres Menschsein, da nur sie den Gottesgeist als Vehikel und Ausweis dieser Besonderheit besäßen. Demgemäß scheidet sich die Menschheit in zwei Klassen — ein Gedanke, der nicht nur für die Gnosis typisch ist, dort aber in pneumatologischer Interpretation besonders zugespitzt wird.

Ein solches Elitebewußtsein drückt sich nun verschieden aus. Die *Urchristenheit* und die *Qumrangemeinde* verstehen sich auf dem Hintergrund der israelitischen Erwählungstraditionen als das eschatologische Gottesvolk. Zu diesem Volk gehört Gottes Geist, und sofern der Einzelne der Gemeinde angehört, partizipiert er an deren Geistbesitz. Diese individuelle Teilhabe wird nun in den von uns verfolgten Konzeptionen reflektiert, indem die Bedeutung des Geistbesitzes für die Neukonstituierung der Existenz herausgestellt wird. Für *Clemens* ist der Christ infolge des Taufgeschehens deswegen ein neuer und besonderer Mensch, weil die Geistgabe seine anthropologische Konstellation verändert hat. Die Erleuchtung hat ihn in die Wahrheit gestellt und sein Erkenntnisvermögen prinzipiell so überhöht, daß er selbst als einfachster Mann den großen Weisen wie Plato überlegen ist. (Was Clemens ausspricht, setzen Männer wie Tatian und Irenäus in ihrer Pneumatologie voraus.) Die Konzentration dieses Vorgangs auf die Taufe zeigt an, daß ein solcher Wandel grundsätzlich jedem Menschen offensteht, der sich zum Christentum bekehrt. Insofern erweist sich Clemens als der zutreffende Interpret des früh- und altkatholischen Selbstverständnisses.

Von einer derartigen Bindung der Geistgabe an das Sakrament gehen die *Valentinianer* aufgrund ihrer andersartigen Ekklesiologie ab: Jener Wandel ist keine grundsätzliche Möglichkeit, sondern gilt von vornherein nur den Erwählten, weil die Möglichkeit zur Erfassung der Wahrheit auf göttlicher Prädestination beruht. Damit wird das Elitebewußtsein noch gesteigert und der für das Heidenchristentum charakteristische Universalismus eingegrenzt.[1] Zu der in Qumran vorgefundenen Konzeption besteht damit eine gewisse Nähe (vgl. S. 253f). Das dürfte damit zusammenhängen, daß die valentinianische aus einer alexandrinischen Pneumatologie herauswächst, die mit jener qumrani-

[1] Allerdings führt ihre relative Schätzung der »klēsis« (der Psychiker) zu einer Erweichung des Zwei-Klassen-Schemas.

schen verwandt ist. Und soziologisch gesehen sind beide Gruppen Sekten mit dem diesem Typus eigenen Selbstverständnis.

Darin unterscheidet sich die *»Großkirche«* des 2. Jh.s. Aber nicht total, sondern nur partiell. Denn die verbreitete Absperrung der Christen gegenüber der römisch-hellenistischen Gesellschaft trägt ebenfalls sektenhafte Züge an sich. Hinzu kommt ihr steiler Anspruch auf Exklusivität und Absolutheit, der bekanntlich schon Celsus' Kritik herausgefordert hat. Der hohen Einschätzung des Christ- und Gemeindeseins als der Konkretion besonderen Menschseins entspricht die von uns herausgestellte Pneumatologie. Diese kann damit prinzipiell als ein Ausdruck der Situation der frühen Christenheit gelten, auch wenn ihre verschiedenartigen Ausprägungen nicht zu übersehen sind (wie es denn ja »die« frühe Christenheit nur bedingt als Einheit gibt).

Wenn *Origenes* diese Konzeption verändert, dann entspricht das der gegenüber dem 2. Jh. gewandelten kirchlichen Situation. Für ihn trifft die Aussage, daß durch die Geistgabe wahres Menschsein konstituiert wird, nicht mehr auf den Christen als solchen zu, sondern nur noch auf den ethisch besonders qualifizierten. Christ-Sein bedeutet demnach nicht mehr ipso facto (infolge des Taufsakramentes, des Glaubens oder der Erkenntnis) Pneumatiker-Sein. Vielmehr stellt sich dieses erst aufgrund einer in mühsamer Entwicklung zu verwirklichenden Praxis dar.

Diese Änderung in der Pneumatologie entspricht der Aufspaltung in Origenes' Kirchenbegriff. Beides aber resultiert aus seiner Beobachtung der tatsächlich im Christentum seiner Zeit herrschenden Zustände und der daraus erwachsenen »Ideologiekritik«: Die Christen sind nicht mehr ohne weiteres »die Heiligen«, wie das kirchliche Schema vorgibt. Wahres Menschsein realisiert sich in ihnen nicht gleichsam automatisch, indem sie für sich den Geistbesitz reklamieren. Vielmehr sind auch sie auf die Bewährung dieses Anspruchs angewiesen, und damit rückt die Konzeption der Umformung durch den Geist als Interpretation der neuen Wirklichkeit aus der Sphäre des Postulates in diejenige der Kontrollierbarkeit. Will das Christentum sich weiterhin als die Realisierung wahren Menschseins begreifen (und für Origenes ist das ein unaufgebbarer Anspruch), dann muß es sich als solche ausweisen. Demgemäß kann die pneumatologische Interpretation nicht nur mit einer supranaturalistischen, einer auf das Wunderbare und auf das dem menschlichen Zugriff Entzogene abgehobenen Anschauungsweise argumentieren, sondern muß die Empirie berücksichtigen. Das getan zu haben, indem er jene Konzeption der Umformung mit Elementen griechischen Paideia-Denkens verband, macht Origenes' Bedeutung innerhalb der von uns verfolgten Entwicklungslinie aus.

Verglichen mit der origeneischen steht die *clementinische* Pneumatologie stärker in der Umbruchssituation, die vom Früh- zum Altkatho-

lizismus führt.[2] Ihre Bindung an die Taufe drückt den konstitutiven Zusammenhang von Christsein als solchem und Geistbesitz aus, wie er in der kirchlichen Tradition programmatisch gilt. Daran rüttelt Clemens nicht, vielmehr führt er ihn in seiner anthropologischen Reflexion aus und macht ihn sogar zur Grundlage seiner Polemik gegen die Valentinianer. Aber indem er den Bereich der Ethik — und damit das Zentrum seiner Theologie — zunächst unverbunden neben dieser Konzeption entfaltet, reflektiert auch er das Auseinanderbrechen zwischen dem christlichen Anspruch, prinzipiell das wahre Menschsein zu repräsentieren, und dessen Verwirklichung in der Kirche seiner Zeit: Der Christ ist zwar der wahre Mensch, aber erst der »Gnostiker« ist der wahre Christ. Pneumatologisch gewendet sieht diese Interpretation so aus, daß die Geistgabe nicht als Antrieb zum rechten Lebenswandel beschrieben wird (dann müßten ja alle Kirchenchristen einen solchen führen!), sondern so, daß der Geistbesitz eine »Vorgabe« ist, die durch das Leben eingeholt werden muß. Der getaufte Christ ist demnach nur potentiell der wahre Mensch.

Mit diesem Gedanken nähert sich Clemens' Konzeption derjenigen des *Origenes* an. Aber erst dieser hat aus dem im Christentum eingetretenen Wandel die Konsequenz gezogen und die frühkatholische Prämisse der Pneumatologie (den Zusammenhang von Taufe und Geistbesitz) problematisiert: Der Geist wird nur den erwiesenermaßen »Heiligen« gegeben. Dadurch ist seine Pneumatologie einheitlicher geworden, aber auch ein folgenreicher Schritt eingeleitet: Sie gilt nicht mehr als Interpretation der christlichen Existenz schlechthin, sondern nur der Existenz der Vollkommenen — der Asketen. Deswegen findet Origenes' Konzeption ihre bedeutendsten Nachfolger bei Mönchstheologen des 4. Jh.s und leistet somit der Gefahr Vorschub, daß diese Art Pneumatologie zur speziellen Mönchstheologie wird. Aber das ist nicht notwendig so, da mit dem Einfluß der bei Clemens vorgefundenen Linie ein korrigierender Faktor hineinkommt, der das bleibende Recht dieser Konzeption signalisiert.

Ein kurzer *Ausblick* auf das 4. Jh. möge das andeuten. Er zeigt zugleich, welche Bedeutung der hier untersuchten Konzeption im Blick auf die Dogmatisierung der Gottheit des Geistes zukommt.

Bei *Athanasius* ist die Pneumatologie in die Christologie integriert[3], womit er origeneische Ansätze fortführt. Er entfaltet sie zwar abseits der trinitarischen Argumentation nicht besonders, aber der Gedanke

---

[2] Zur Charakteristik dieser beiden Epochen ist die großartige Darstellung von C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit, Stuttgart 1971, S. 17ff.116ff zu vergleichen.

[3] Vgl. Roldanus, Le Christ S. 236—252; D. Ritschl, Athanasius. Versuch einer Interpretation, ThSt(B), Zürich 1964, S. 51ff.

der Veränderung des Menschen durch die Geistverleihung bildet die Grundlage seiner Argumentation gegen die Pneumatomachen. Sein Plädoyer für die Gottheit des Geistes stellt nicht bloß eine Analogiebildung zur Argumentationsweise hinsichtlich Christi Gottheit dar. Die Argumentation ruht vielmehr auch hinsichtlich der Pneumatologie auf deren Verbindung mit der Soteriologie auf. Weil der Mensch durch die Geistgabe über die Beschränkung seiner Naturanlage hinauskommt (»vergottet« wird), darum muß der Geist »Gott« sein.[4]

Diese Anschauung steht für Athanasius schon vor dem Streit mit den Pneumatomachen fest: Menschsein kommt erst in der Erlösung und ihrer Annahme im Glauben, mithin auch erst in der durch Christus bewirkten Verbindung mit dem Gottesgeist zum Ziel.[5] Athanasius spricht zwar nicht von »Formung« und »Umgestaltung« durch den Geist, aber er beschreibt dessen Werk in diesem Sinne.[6] Wenn er es als Heiligung und Erleuchtung charakterisiert[7], dann faßt er zusammen, was bei Origenes und Clemens jeweils der pneumatologische Grundgedanke war (wobei er allerdings nicht in dem Maße wie Origenes mit »Heiligung« einen ethischen Prozeß meint, sondern stärker die Seinsveränderung durch die Geistgabe im Sinn hat).[8] Alles in allem: Was die Generationen vor ihm mit der von uns verfolgten Konzeption erarbeitet haben, spielt Athanasius im Kampf um die Gottheit des Geistes mit großer Sicherheit aus und zieht daraus eine Folgerung, die jene so nicht zogen: Indem der Mensch den Geist erhält, ist er mit Gott selber verbunden. So erfährt der in der Pneumatologie sich ausdrükkende Absolutheitsanspruch des Christen als des wahren Menschen eine letzte Steigerung.

Hat Athanasius dabei den »normalen« Christen im Auge, so gilt das auch weithin noch für *Basilius von Cäsarea.* Aber wie für jenen im Grunde erst der Asket die Vollkommenheit realisiert[9], so auch für diesen. Durch die zentrale Bedeutung der Taufe für die basilianische Pneumatologie wird verhindert, diese als reine »Mönchstheologie« anzusehen.[10] Vielmehr werden in ihr die neuen asketischen Erfahrungen

---

[4] Ep ad Serap I,25; MG 26,589B; I,24; 585B—C.

[5] Orat c Ar III,24; MG 26,373B—C; De decr 14,4; p. 12,24f (ed. Opitz). Vgl. auch die von Schermann, Gottheit S. 76—85 zitierten Texte.

[6] Deswegen spricht Roldanus in seiner Darstellung der Pneumatologie nicht zu Unrecht von »Formung« (Le Christ S. 238.240f u. ö.).

[7] Orat c Ar I,46; 108A; I,48; 112B; I,50; 117A; II,18; 184B; Ep ad Serap I,19; 573C; I,20; 580A; I,22f.

[8] Letzteres betont Shapland, Letters S. 38. Roldanus S. 243f hebt allerdings mit Recht hervor, bei diesem Vorgang fehle die ethische Komponente keineswegs.

[9] Vgl. H. Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, in: H. D., Wort und Stunde Bd. 1, Göttingen 1966 (S. 145—224), S. 197.

[10] Die Bedeutung der Erfahrungen des Mönchtums für die Herausbildung des pneumatologischen Dogmas hat vor allem H. Dörries betont (Basilius S. 139, De

mit Hilfe der von Clemens und Origenes herkommenden Traditionen (Tauftheologie und Ethik, Erleuchtung und Heiligung) artikuliert und zu einer großartigen Synthese verbunden, auf der Basis einer christlichen Paideia-Konzeption, aus dem »Interesse an der geistigen und sittlichen Erhebung des Menschen«.[11]

In seinem vorfindlichen Sein ist der Mensch ein unvollkommenes Wesen. Deshalb bedarf er des göttlichen Geistes, dessen Spezifikum es ist, daß er die Geschöpfe vollkommen macht und mit solcher »teleiosis« dem Menschen zur Erreichung des seiner Natur gemäßen »telos« verhilft. So entfaltet Basilius es in dem berühmten neunten Kapitel seiner Schrift »Über den Heiligen Geist«.[12] Heiligendes und erleuchtendes Geistwirken greifen dabei ineinander. Den sich um ein gottgemäßes Leben bemühenden Christen unterstützt der Geist durch seine Anwesenheit in der Seele und zieht ihn dadurch hinan, daß er als die erleuchtende Gotteskraft ihm den »Archetyp«, die »Form« zeigt, zu welcher der Prozeß der Vervollkommnung führen soll: Gott.[13]

In dieser Entwicklung kommt die Erschaffung des Menschen zum Ziel, die ohne jenes erzieherische Geistwirken unvollendet bliebe.[14] Das Neue, zu dem der Mensch fortschreitet, ist zugleich das Ursprüngliche: wahres Menschsein als Angleichung an Gott durch Mimesis Christi und

---

Spiritu S. 159f; zur Bedeutung der Taufe s. ebd. S. 151); es als »Mönchsdogma« zu bezeichnen, hat er aber abgelehnt (S. 183).

[11] K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen 1904 (Nachdruck 1969), S. 123. — Die von uns aufgewiesene Konzeption stellt nicht das Ganze der basilianischen Pneumatologie dar. Zur Ergänzung ist zu vergleichen: die vor allem den trinitarischen Aspekt berücksichtigende Darstellung von Dörries, De Spiritu Sancto S. 132—156; die auf das Heiligungswirken konzentrierte Abhandlung Heisings, Geist S. 273—300; zur Schöpfertätigkeit T. F. Torrance, Spiritus Creator, Verbum Caro vol. 23, No. 89, 1969 (S. 63—85), S. 75ff; zum ekklesiologischen Bezug B. Bobrinskoy, Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile (ebd. S. 1—32), S. 14ff.24f.

[12] DSS c. 9, p.52,4—7 (= § 19c); p.53,14 (= § 20b). (Zitiert wird nach der Paginierung der Johnston'schen Ausgabe und den Paragraphen bei Pruche.) Zur Sonderstellung von c. 9 vgl. Dörries, De Spiritu S. 53—55 und H. Dehnhard, Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De Spiritu Sancto, PTS 3, Berlin 1964, S. 68—87. Hier äußern sich basilianische Grundgedanken, die er schon früh entwickelt hat (vgl. Dehnhard S. 46ff).

[13] DSS c. 9; p.52,10ff; 53,1ff (§ 19c—20c).

[14] DSS c. 16; p.79,6—82,27 (§ 31c—33d). Die Ausführungen über die Heiligung der Engel fassen zusammen, was Basilius bereits früher zu diesem Topos geäußert hat. Sie basieren auf der Übertragung des am Menschen vollzogenen Heiligungswirkens auf die Engel und dienen dem Nachweis der Beteiligung des Geistes am Schöpfungswerk und seiner Verbindung mit Gott. (Vgl. zum ganzen Heising, Geist S. 283.285.291, vor allem S. 294f zum historischen »Sitz im Leben« von c. 16.) Basilius' ganze Argumentation zeigt deutlich, daß er von einer Tradition herkommt, welcher der Geist nicht als kosmologische Größe gilt, sondern als auf die Anthropologie und Soteriologie bezogen.

Formung durch den Geist.[15] So stellt Basilius die Synthese von Schöpfungs- und Vollkommenheitslehre, die bei Origenes angelegt worden ist, deutlicher heraus und akzentuiert stärker die in ihr implizierte trinitätstheologische Relevanz. Und so wird er zum Kämpfer für die »Gottheit« des Geistes.[16]

Basilius' Pneumatologie betont die Gnade Gottes und die Tätigkeit des Menschen gleichermaßen. Sie beschreibt den Anfang des Christenweges in der Art des Clemens: Der Geistbesitz gründet in der Taufe (DSS c.15). Doch er macht sie als gnadenhafte Wiedergeburt erst dann wirksam, wenn diese sich in einem neuen Leben konkretisiert. So weit ist das noch clementinisch gedacht, aber nun kommt Origenes' Konzeption ins Spiel: Das neue Leben muß der Mensch nicht aus eigener Kraft wirken und er soll sich damit auch nicht die Taufgabe aneignen; vielmehr wirkt der Gottesgeist in ihm und gemeinsam mit ihm die fortschreitende Veränderung. Die Taufgabe ist also die Basis und Kraft zur Gestaltung des Neuen.

Damit reflektiert Basilius die »reichskirchliche« Situation: Die Möglichkeit zu wahrem Menschsein bekommt jeder, der Christ wird. Worauf die antike Kultur zielte, das wird jetzt in der Kirche verwirklicht. Der christgewordene Mensch erhält eine all seine Kräfte übersteigende göttliche Kraft als Vorgabe im Blick auf das angestrebte Ziel. Aber sie wandelt ihn nicht auf supranaturale Weise. Formung durch den Geist ist nicht Umgestaltung im Sinne des Clemens, sondern Paideia im Sinne des Origenes. Die Erfahrungen des Altkatholizismus kommen erst recht in der neuen »Massenkirche« zum Tragen. Der Mensch muß sich den göttlichen Impulsen öffnen und mitwirken. So kommt es dahin, daß eigentlich erst in der asketischen Lebensweise wahres Menschsein realisiert wird. Denn das Pneumatiker-Sein bedeutet, schon in der geschichtlichen Existenz den »himmlischen Wandel« zu führen, engelgleich und in Gott als mit ihm Verähnlichter zu sein — kurzum, in der Welt der »Welt« entnommen zu sein.[17] Und das ist nur wenigen Christen möglich.

Die Tendenz, allein den Asketen als Pneumatiker und vollkommenen Menschen zu begreifen, verstärkt sich bei *Gregor von Nyssa,* der auf dem Konzil von 381 maßgeblich an dem pneumatologischen Dogma mitgewirkt hat. Allerdings stellt er in seiner Schrift »Über den Heiligen Geist«, die mit dem Konzil zusammenhängt und der basilia-

[15] DSS c. 15; p.73,16ff (§ 28d); c. 26; p.118,8—15 (§ 51c). An der letzteren Stelle drückt er den Formungsgedanken mit aristotelischer Begrifflichkeit aus.

[16] Direkt hat er bekanntlich nie von der Gottheit des Geistes gesprochen. Zu seiner »Ökonomie« in dieser Frage s. Dörries, De Spiritu Sancto S. 23—28.125—128; und: Basilius S. 127ff.143f.

[17] DSS c. 9; p. 53,12—54,4 (§ 20b—c).

nischen Pneumatologie stark verpflichtet ist, im Sinne seines Bruders die Bedeutung der Taufe heraus. In der Taufe vollzieht sich die Geisteinwohnung, die ein neues Leben ermöglicht, den Menschen auf den Weg zur Vollkommenheit bringt und so seine Erschaffung allererst vollendet.[18] Das ist der Vorgang der »Formung«.[19] Auf dem Boden dieser Konzeption tritt Gregor gegen die Pneumatomachen auf.

Sie erscheint nun weiterentwickelt — in Richtung auf ein asketisch-pneumatologisches Programm — in Gregors späterem Werk »De instituto christiano«, aufgrund dessen W. Jaeger Gregors Pneumatologie als Lehre von der Formung des Menschen durch den Geist und damit als Synthese von antikem Paideia-Ideal und christlicher Theologie dargestellt hat.[20] Aber Jaeger hat die interessanten theologiegeschichtlichen Zusammenhänge nicht beachtet, in denen Gregors Lehre steht. Die Konzeption der Synergie zwischen Geist und Mensch als eines zur Vollkommenheit führenden Entweltlichungsprozesses verdankt der origeneischen Pneumatologie wesentliches.

Doch die von uns beobachtete Tradition kommt bei Gregor noch auf einem anderen Wege zum Tragen: durch den Einfluß der Messalianer, speziell Symeons von Mesopotamien, dessen »Großen Brief« Gregor — wie man mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen kann — in seinem Traktat umgeschrieben hat.[21] Man kann bei Afrahat und im messalianischen Schrifttum das Fortleben jener alten Konzeption von der Umformung durch den Gottesgeist beobachten und daraus schließen, daß sie in Kreisen, die uns für das 2. Jh. durch Namen wie Tatian, Theodot und das Philippusevangelium signalisiert werden, weiterhin als adäquate Deutung der menschlichen Wirklichkeit vertreten wurde.[22]

---

[18] DSS (Opera III,1) p.105,28—106,8; p.99,16—102,16.

[19] DSS p.101,11ff.25ff; 102,10f; 113,12—16.

[20] Lehre S. 113: »Die Lehre vom Pneuma ist bei ihm zu einer vollkommenen christlichen Paideia ausgestaltet.« Jaeger hat die für seine Forschung bedeutsame Lehre Gregors des öfteren in diesem Sinne zusammengefaßt; vgl. z. B. Paideia Christi, S. 262—264 und Christentum S. 65f.73.113 (S. 66: Gregor »konnte ... den spezifisch christlichen Begriff der göttlichen Gnade in den Rahmen der klassischen Paideia einfügen. Er verstand die Gnade als Zusammenarbeit des göttlichen Geistes mit der Bemühung des Menschen selbst.«)

[21] So mit Staats, Gregor, dessen Nachweise in vielem sehr überzeugen (S. 33f.39f. 56f.61f.76ff).

[22] Auf die Verbindung zu Tatian weist Adam, Lehrbuch S. 331 kurz hin. Für Afrahat macht der Geist Christi, welcher sich in der Taufe mit dem natürlichen Geist verbindet, den Menschen zum Pneumatiker, der im Geistbesitz den Vorgriff auf die eschatologische Vollkommenheit hat (vgl. Demonstratio VI,1,4—16; PS I,1; p.291,15 bis 299,24 und VI,18; p.310,10ff). In den »Geistlichen Homilien« des Ps.-Macarius spielt diese Verbindung von Anthropologie und Soteriologie eine große Rolle. Der Mensch hat den ursprünglichen Geistbesitz verloren, und ihm obliegt es nun, wieder vollkommen zu werden. Das erreicht er durch ein asketisches Leben, und der Ausdruck dieser Vollendung ist die Vereinigung mit dem Heiligen Geist (Die 50 Geist-

Indem Gregor sich mit Symeon auseinandersetzt, setzt er sich auch mit dessen Pneumatologie auseinander, und zwar von der Basis der von Basilius aufgenommenen clementinisch-origeneischen Konzeption aus. So kommt es bei ihm zu einer Neuauflage der Auseinandersetzung, die Origenes seinerzeit mit der ihm vorgegebenen Tradition geführt hat. Wieder wird der Paideia-Gedanke gegen eine stärker supranaturalistische Umformungs-Konzeption ausgespielt. Das kann indes in diesem kurzen Überblick hier nicht im einzelnen gezeigt, sondern nur angedeutet werden.

Symeons pneumatologischer Grundgedanke ist folgender: In der Taufe hat der Christ nur das »Angeld« des Heiligen Geistes empfangen, einen vorerst unvollständigen Geistbesitz, der durch ein frommes Leben vermehrt werden muß.[23] Denn die Vollkommenheit des Menschen — und darin wird das alte Syzygien-Denken wiederaufgenommen — besteht in der totalen Vereinigung mit dem Geist.[24] Das sittliche Fortschreiten führt so zu einem pneumatischen Wachstum, d. h. einer immer stärkeren Durchdringung mit dem Gottesgeist. Dabei hilft dieser als heiligende Kraft durchaus mit.[25] Aber wichtiger ist für Symeons Konzeption die Tatsache, daß der völlige Geistbesitz am Ende der Entwicklung die Vollkommenheit ausmacht und den Menschen über seine Natur hinaushebt, worin die eschatologische Herrlichkeit antizipiert wird.[26]

Gregor knüpft an diese Gedanken in seiner Umschrift an, doch er verändert sie in charakteristischer Weise. Aus dem »Wachstum *im* Geist« macht er ein »Wachstum *durch* den Geist«[27]. Und die Formung des Christen durch ihn sieht er nicht mehr im Akt der Verbindung beider, sondern im Prozeß der Herausbildung wahren Menschseins mit Hilfe des Geistes. Ein Vergleich von »De instituto« p. 44—46 mit »Epistula magna« p. 236—238 zeigt den Unterschied. Nach Gregor empfängt der Mensch bei der Taufe den ganzen Geist, der ihn als reinigende Kraft hinfort begleitet und ihn zu seinem durch den Fall

lichen Homilien des Makarios, hg. v. H. Dörries — E. Klostermann — M. Kroeger, PTS 4, Berlin 1964; z. B. Hom 12,6—8 und 32,6; ferner 16,2; 25,5; 44,1; 47,15). In der messalianischen Grundthese, das wesenhaft Böse im Menschen werde erst durch den Einstrom des Gottesgeistes vertrieben, wirkt die S. 238ff beschriebene Zwei-Geister-Lehre nach. Auch der Gedanke der Syzygie findet sich hier (1,9; 16,2; 44,9; 46,6).

[23] Ep magna (Text bei Jaeger, Two works p.233—301) p.236; 249,6; 291,4f; 300,3f.

[24] Vgl. p.236,16; 270,3ff; 276,18f.

[25] Vgl. p.239,15f; 247,11ff; 275,5f; 276,1f; 289,14f.

[26] Vgl. p.252,5—10; 263,3; 269,11—18; 285,3 und oben S. 252.

[27] Besonders deutlich in der Uminterpretation der Auslegung von Lk 19,13ff; p.44,24ff (gegenüber Ep. magna p.236,11ff); vgl. dazu Staats, Gregor S. 29f.84f.122 mit A.14a.

verlorenen ursprünglichen Zustand zurückbringt in einem sittlichen Fortschreiten. Dabei betont Gregor die Hilfe des Geistes stärker als Symeon.[28] Für diesen ist die Taufgabe ein Anreiz, den Geistbesitz durch Vervollkommnung zu mehren. Gregor hat also im Sinne seiner Formungs-Konzeption die Vorlage geändert. Der Geistbesitz charakterisiert im Vorgriff das neue Sein, welches sich in einem neuen Leben darstellen muß. Und dieses erst ergibt den wahren Menschen.

Die Pneumatologie bildet im 4. Jh. das Fundament für einen *christlichen Humanismus*. Der Christ, näherhin der vollkommene Christ, verwirklicht wahres Menschsein, und ihn befähigt Gott selber dazu, weil sein Handeln und Erkennen als geistgewirkt gelten kann. Das korrespondiert dem Selbstverständnis der Reichskirche. Sie ist die Gemeinschaft, in der Menschsein sich die einzig adäquate Sozialgestalt verschafft, weil der in ihr herrschende Geist der Gottesgeist ist. Und weil es zu einer Beeinträchtigung ihres Absolutheitsanspruches führen müßte, wenn dieser Geist nicht Gott selber ist, darum kann man es als folgerichtig ansehen, daß es im 4. Jh. wie zur Dogmatisierung der Gottheit Christi so auch zu derjenigen des Geistes kommt.

Aber wie zu Beginn des 3. Jh.s so taucht auch jetzt wieder das Problem der Verifizierung dieses Anspruchs auf. Die mit jener pneumatologischen Konzeption verbundene Teilung der Menschheit in zwei Klassen droht angesichts der Tatsache, daß die Größe »Kirche« im 4. Jh. unscharf wird, faktisch aufgehoben zu werden. Nicht zufällig begegnet uns deswegen das Wiederaufleben jener alten Konzeption bei solchen Männern, die dem *Mönchtum* verpflichtet sind: Die wahre Kirche wird jetzt eigentlich nur im Kloster als der neuen Sozialgestalt wahren Menschentums realisiert.

Insgesamt wird man aufgrund der hier verfolgten Entwicklung sagen können, daß die Pneumatologie eine *Reflexionsgestalt* darstellt, in welcher der Mensch mit der Kategorie »Geist« (als Ausdruck für dynamische Kreativität) seine Wirklichkeit als eine Entwicklung, die auf das Absolute (Gott) hinstrebt und gnadenhaft von diesem gewirkt wird, theologisch zu beschreiben versucht. Insofern ist die Integration von Pneumatologie und Humanismus bei Origenes, Basilius und Gregor sachgerecht.

[28] Von der »Synergie des Heiligen Geistes« spricht Symeon nur gelegentlich (z. B. p.238,16). Staats' Betonung (Gregor S. 119ff), die Synergie des Geistes sei bei Symeon ein häufigerer Gedanke als bei Gregor, läßt sich nicht halten, denn unter den von ihm aufgeführten Belegen aus Symeon sprechen nur zwei von einer Synergie des *Geistes*. Er kann weiterhin (mit Jaeger, Two Rediscovered Works S. 93) als für Gregor typisch angesehen werden (wie z. B. schon der schöne, gegen Eunomius geäußerte Gedanke zeigt, daß der Heilige Geist nicht als engagierter Zuschauer den Menschen beobachtet, sondern wirklich mithilft; vgl. dazu Jaeger, Lehre S. 97—99.

Diese pneumatologische Interpretation der Wirklichkeit ist zugleich ein Reflexionsversuch, die *Besonderheit* der religiösen Gruppe, in der man lebt, als eine absolute zu formulieren. Als solcher entfaltet sie sich zunächst unabhängig vom Christentum bereits im Judentum, speziell in der jüdischen Gnosis. Es ist »offenbarungsgeschichtlich« gesehen nicht unwichtig, daß die frühchristliche Pneumatologie ihre Wurzeln nicht nur im Neuen Testament hat. Pneumatologie ist vielmehr ein Stück »Offenbarungsgeschichte«, das gerade die *Kontinuität zwischen Judentum und Christentum* anzeigt. Sie gründet sich nicht so konstitutiv wie die Christologie in einem sog. Heilsereignis. Denn »Pfingsten« ist nur bedingt ein solches und daher nur bedingt mit Kreuz und Auferstehung vergleichbar. Am Anfang steht nicht eine »Ausgießung des Geistes«, sondern die pneumatologische Reflexion der Wirklichkeit. *»Pfingsten«* hat sich überall da ereignet, wo der Mensch seine Situation als durch die Kraft des Gottesgeistes bestimmt interpretierte. Das geschah im frühen Christentum nicht nur auf der Grundlage der eschatologischen Erfahrung der Urgemeinden, sondern auch — wie die traditionsgeschichtliche Rückfrage zeigen sollte — in Fortführung jüdischer Deutungen. Theologen wie Tatian und die Valentinianer zeigen für das 2. Jh., wie diese Linien zusammenlaufen.

Die im V. Teil betrachtete Literatur begreift den Geist als *die* »Erlösergestalt«. So sieht es auch noch der Christ Tatian. Und man kann vermuten, daß die beobachteten Spannungen in Origenes' Trinitätstheologie sich aus dieser »Konkurrenz« zwischen Geist und Christus erklären lassen. Die spezifisch *christliche* Fassung dieser Art Pneumatologie wird zuerst bei Paulus deutlich: Die Umformung des Menschen durch den Gottesgeist ist an die Person und Sendung Jesu Christi gebunden. Das nehmen die Valentinianer und nach ihnen Clemens, Irenäus und Origenes auf.

Daraus ergibt sich eine inhaltliche Bestimmung jenes »Humanismus«. Der Geist, aus dem heraus wahres Menschsein sich zu formen hat, kann nur der Geist Jesu sein und muß daher seiner Erscheinung und seinen Maximen entsprechen. Aber auch umgekehrt ergibt sich aus der pneumatologischen Perspektive für die Deutung des Werkes Christi eine bestimmte Konsequenz. Es kann den Menschen nicht so lassen, wie er ist, und nur seine Situation vor Gott neu definieren, sondern es muß ihn fortlaufend zur realen Veränderung seines Wesens antreiben.

LITERATURVERZEICHNIS

Aufgeführt wird hier die mehrfach zitierte und die für das Thema wichtige Literatur. Die übrige Literatur ist jeweils am Ort mit vollem Titel zitiert. Die Abkürzungen richten sich im allgemeinen nach dem Verzeichnis von »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«, 3. Aufl., und Quasten, Patrology Bd. 3.

I. Quellen

Acta Thomae ed. M. Bonnet, in: Acta Apostolorum Apocrypha ed. Lipsius-Bonnet, Bd. 2,2 (Nachdruck der Ausgabe von 1903), Darmstadt 1959

(Apokryphen) Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, 3. Aufl., 2 Bde., Tübingen 1959/64

Die *Apostolischen Väter,* hg. von Funk-Bihlmeyer-Schneemelcher, SQS II,1,1, 2. Aufl., Tübingen 1956

(Basilius) The Book of Saint Basil the Great ... On the Holy Spirit ... A revised text with notes and introduction by C. F. H. Johnston, Oxford 1892

— Traité du Saint Esprit. Text grec, introduction, traduction et notes de B. Pruche, SC 17, Paris 1945

Clemens Alexandrinus, 4 Bde., hg. von O. Stählin. Bd. 1 Protrepticus und Paedagogus, GCS 12, 2. A., Leipzig 1936; Bd. 2 Stromata Buch I—VI, GCS 15, 2. A., Leipzig 1939; Bd. 3 Stromata Buch VII—VIII — Excerpta ex Theodoto — Eclogae Propheticae — Quis dives salvetur — Fragmente, GCS 17, Leipzig 1909; Bd. 4 Register, GCS 39, Leipzig 1936

— The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria ed. R. P. Casey, SD 1, London 1934

— Extraits de Théodote. Text grec, introduction, traduction et notes de F. Sagnard, SC 23, Paris 1948

— Des Clemens von Alexandreia ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt von O. Stählin, 5 Bde., BKV^2 2. Reihe, Bd. 7, 8, 17, 19, 20, München 1934 bis 1938

(Cyprian) Saint Cyprien. Correspondance, 2 Bde., ed. Bayard, Paris 1961/62

(Didaskalia) Die syrische Didaskalia, übers. und erkl. von H. Achelis und J. Flemming, TU 25,2, Leipzig 1904

(Gnostische Texte) Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, hg. von W. Völker, SQS NF 5, Tübingen 1932

— Die Gnosis. Bd. 1: Zeugnisse der Kirchenväter, übers. von W. Foerster u. a., Zürich-Stuttgart 1969

— Haardt, Robert: Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse, Salzburg 1967

— Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, hg., übers. u. bearb. von W. C. Till, TU 60, Berlin 1955

— Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo, hg. v. M. Krause und P. Labib, Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Kopt. Reihe Bd. 1, Wiesbaden 1962

— Apocryphon Johannis. The Coptic Text ... with Translation, Introduction and Commentary by S. Giversen, Acta Theol. Danica 5, Kopenhagen 1963

— Leipoldt, J. — Schenke, H.-M.: Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag Hamadi, ThF 20, Hamburg 1960
— Till, Walter C.: Das Evangelium nach Philippos, PTS 2, Berlin 1963
— Ménard, Jacques E.: L'Évangile selon Philippe, Introduction, texte, traduction, commentaire, Paris 1967
— The Gospel of Philip. Translated from the Coptic text, with an Introduction and Commentary by R. M. Wilson, London 1962
— Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, hg., übers. u. bearb. v. A. Böhlig und P. Labib, WZ Halle-Wittenberg 1963 (Sonderband)
— Evangelium Veritatis ed. M. Malinine — H. Ch. Puech — G. Quispel, Zürich 1956 (dazu Supplementum Zürich-Stuttgart 1961)
Gregorii Nysseni Opera ed. W. Jaeger, Bd. III, 1 Leiden 1958; Bd. VIII, 1 Leiden 1963
(Hermas) Die Apostolischen Väter I. Der Hirt des Hermas, hg. v. M. Whittaker, GCS 48, 2. A., Berlin 1967
Corpus *Hermeticum,* 4 Bde., ed. A. D. Nock — A.-J. Festugière, Paris 1945—1954
(Hippolyt) La tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution par B. Botte, LQF 39, 3. A., Münster 1966
(Irenäus) Sancti Irenaei ... Libros quinque adversus Haereses ... ed. W. W. Harvey, 2 Bde., Cambridge 1857
— Sancti Irenaei ... Contra omnes Haereses libri quinque ... ed. A. Stieren, 2 Bde., Leipzig 1848/53
— Irénée de Lyon. Contre les hérésies livre IV+V, ed. A. Rousseau (B. Hemmerdinger, L. Doutrelau, Ch. Mercier), SC 100. 152. 153, Paris 1965/69
— Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung ... ins Deutsche übersetzt von K. Ter-Mekerttschian und E. Ter-Minassiantz, 2. A., TU 31,1, Leipzig 1908
— Irénée de Lyon. Démonstration de la prédication apostolique, ed. L. M. Froidevaux, SC 62, Paris 1959
Méliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments. Intr., texte crit., trad. et notes par O. Perler, SC 123, Paris 1966
Origenes Werke *Bd. 1*: Die Schrift vom Martyrium. Buch I—IV gegen Celsus, hg. v. P. Koetschau, GCS 2, Leipzig 1899 (Abkzg.: Ad mart, C Cels)
— *Bd. 2*: Buch V—VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet, hg. v. P. Koetschau, GCS 3, Leipzig 1899 (Abkzg.: C Cels, De orat)
— *Bd. 3*: Jeremiahomilien. Klageliedkommentar. Erklärung der Samuel- und Königsbücher, hg. v. E. Klostermann, GCS 6, Leipzig 1901 (Abkzg.: Jer-H, Thren-K, Hom I Sam, Hom I Reg)
— *Bd. 4*: Der Johanneskommentar, hg. v. E. Preuschen, GCS 10, Leipzig 1903 (Abkzg.: Joh-K)
— *Bd. 5*: De principiis, hg. v. P. Koetschau, GCS 22, Leipzig 1913 (Abkzg.: De princ)
— *Bd. 6*: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. I. Teil: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus, hg. v. W. A. Baehrens, GCS 29, Leipzig 1920 (Abkzg.: Gen-H, Ex-H, Lev-H)
— *Bd. 7*: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. II. Teil: Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices, hg. v. W. A. Baehrens, GCS 30, Leipzig 1921 (Abkzg.: Nu-H, Jos-H, Jud-H)
— *Bd. 8*: Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied. In Rufins und Hieronymus' Übersetzungen, hg. v. W. A. Baehrens, GCS 33, Leipzig 1925 (Abkzg.: Cant-H, Jes-H, Ez-H, Cant-K)
— *Bd. 9*: Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars, hg. v. M. Rauer, 2. A., GCS 49, Berlin 1959 (Abkzg.: Lk-H)

— *Bd. 10*: Origenes Matthäuserklärung I. Die griechisch erhaltenen Tomoi, hg. v. E. Klostermann und E. Benz, GCS 40, Leipzig 1935
— *Bd. 11*: II. Die lateinische Übersetzung der Commentariorum series, hg. v. E. Klostermann und E. Benz, GCS 38, Leipzig 1933
— *Bd. 12*: III. Fragmente und Indices, 1. Hälfte hg. v. E. Klostermann und E. Benz, GCS 41, Leipzig 1941; 2. Hälfte (Gesamtregister) hg. v. L. Früchtel, 2. A. besorgt v. U. Treu, GCS 41,2, Berlin 1968 (Abkzg.: Mt-K, Mt Comm ser, Mt-Fr)
— Entretien d'Origène avec Héraclide. Intr., texte, trad. et notes de Jean Scherer, SC 67, Paris 1960 (Abkzg.: Dial c H)
— Le commentaire d'Origène sur Rom. III,5—V,7 ... Essai du reconstitution ... par J. Scherer, Kairo 1957
— The Commentary of Origen upon the epistle to the Ephesians ed. J. A. F. Gregg, JThS 3, 1902, S. 233—244. 398—420. 554—576 (Abkzg.: Eph-Fr)
— The Commentary of Origen on the epistle of the Romans ed. H. Ramsbotham, JThS 13, 1912, S. 209—224. 357—368 (Abk.: Rö-Fr)
— Origen on I Corinthians ed. C. Jenkins, JThS 9, 1908, S. 231—247. 353—372. 500—514; JThS 10, 1909, S. 29—51
Philonis Alexandrini opera quae supersunt, ed. L. Cohn — P. Wendland, 6 Bde., Berlin 1896—1915
(Qumran) Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch, hg. v. E. Lohse, Darmstadt 1964
Die Texte vom Toten Meer, übers. v. J. Maier, 2 Bde., Basel 1960
(Stoa) Stoicorum veterum fragmenta, ed. H. v. Arnim, 4 Bde., 1903—1924
— Stoa und Stoiker. Die Gründer. Panaitios. Poseidonios, eingel. u. übertr. v. M. Pohlenz, 2. A., Zürich-Stuttgart 1964
(*Testamente* der Zwölf Patriarchen) The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, ed. R. H. Charles, Oxford 1908
Tertullian Opera Omnia ed. Borleffs, Dekkers, Evans u. a., CChrL Bd. 1—2, Turnhout 1953/54

II. Sekundärliteratur

Adam, Alfred: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, Gütersloh 1965
Adam, Karl: Die Lehre von dem hl. Geiste bei Hermas und Tertullian, ThQ 88, 1906, S. 36—61
d'Alès, Adhémar: La doctrine de l'Esprit en saint Irénée, RechSR 14, 1924, S. 497 bis 538
Andresen, Carl: Art. Erlösung, in: RAC Bd. 6, Sp. 54—219 (1964)
Aubineau, Michel: Incorruptibilité et divinisation selon saint Irénée, RechSR 44, 1956, S. 25—52
Barbel, Joseph: Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums, Theophaneia 3, Bonn 1941
Barnard, L. W.: The Heresy of Tatian — Once Again, JEH 19, 1968, S. 1—10
Bardy, Gustave: Art. Origène, in: DThC Bd. 11, Sp. 1489—1565
— La vie spirituelle d'après les pères des trois premiers siècles, Paris 1935
Barth, Paul — *Goedeckemeyer,* Albert: Die Stoa. Frommanns Klassiker der Philosophie Bd. 16, 6. A., Stuttgart 1946
Bauer, Walter: Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, 5. A., Berlin 1958

Becker, Jürgen: Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen, AGSJU 7, Leiden 1970
Bender, Wolfgang: Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian, MThS II, 18, München 1961
Benoit, André: Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères, EHPR 43, Paris 1953
— Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie, EHPR 52, Paris 1960
Benz, Ernst: Der »Übermensch«-Begriff in der Theologie der Alten Kirche, in: Studien zum Neuen Testament und zur Patristik E. Klostermann zum 90. Geb. dargebracht, TU 77, Berlin 1961, S. 135—160
Bernard, Johannes: Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie, Erfurter Theol. Studien 21, Leipzig 1968
Bettencourt, Stephanus T.: Doctrina ascetica Origenis seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus, SA 16, Rom 1945
Betz, Otto: Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte, WUNT 6, Tübingen 1960
— Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannesevangelium und in neugefundenen gnostischen Schriften, AGSJU 2, Leiden-Köln 1963
Bieder, Werner: Art. »pneuma« etc. C I. II. (In LXX. Im hellenistischen Judentum), in: ThW Bd. 6, S. 367—373
Bigg, Charles: The Christian Platonists of Alexandria, Oxford 1886 (Nachdruck Amsterdam 1968)
(Strack, H. L.) — *Billerbeck*, Paul: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 1—4, 4./5. A., München 1965/69
Böhlig, Alexander: Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten, in: Mysterion und Wahrheit. Ges. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte, AGSJU 6, Leiden 1968
Bousset, Wilhelm: Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, FRLANT NF. 6, Göttingen 1914
Braun, Herbert: Qumran und das Neue Testament, 2 Bde., Tübingen 1966
Brox, Norbert: Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon, Salzburger Patrist. Studien 1, Salzburg-München 1966
Büchsel, Friedrich: Der Geist Gottes im Neuen Testament, Gütersloh 1926
Bürke, Georg: Des Origenes Lehre vom Urstand des Menschen, ZKTh 72, 1950, S. 1—39
Bultmann, Rudolf: Theologie des Neuen Testaments, 4. A., Tübingen 1961
Camelot, Pierre Thomas: Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie, Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, Paris 1945
Campenhausen, Hans Frhr. v.: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, BHTh 14, 2. A., Tübingen 1963
— Die Entstehung der christlichen Bibel, BHTh 39, Tübingen 1968
— Griechische Kirchenväter, Urban-Bücher 14, 3. A., Stuttgart 1961
Collomp, P.: Une source de Clément d'Alexandrie et des homélies pseudo-clémentines, RPh 37, 1913, S. 19—46
Colpe, Carsten: Vorschläge des Messina-Kongresses von 1966 zur Gnosisforschung, in: Gnosis und Christentum, hg. v. W. Eltester, BZNW 37, Berlin 1969, S. 129—132
Courcelle, Pierre: Art. Flügel (Flug) der Seele I., in: RAC Bd. 8, Sp. 29—65
Crouzel, Henri: L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituelle, RAM 31, 1955, S. 364—385
— Origène et la »connaissance mystique«, Museum Lessianum sect. théol. 56, Paris-Brügge 1961
— Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Théologie 34, Paris 1956

Daniélou, Jean: Liturgie und Bibel. Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern, München 1963
— Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée Bd. 2, Toūrnai 1961
— Origène, Paris 1948
— Une source de la spiritualité chrétienne dans les manuscrits de la Mer Morte: La doctrine des deux esprits, Dieu Vivant 25, 1953, S. 127—136
— Théologie du Judéo-Christianisme, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée Bd. 1, Tournai 1958
Dibelius, Martin: Die Apostolischen Väter IV. Der Hirt des Hermas, HNT Erg.-Bd., Tübingen 1923
Dibelius, Otto: Studien zur Geschichte der Valentinianer I, ZNW 9, 1908, S. 230—247
Dieterich, Albrecht: Eine Mithrasliturgie, 2. A., Berlin-Leipzig 1910
Dietzel, Armin: Beten im Geist, ThZ 13, 1957, S. 12—32
Dölger, Franz Joseph: Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums, StGKA V,3—4, Paderborn 1911
Dörrie, Heinrich: Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte, NGG Phil.-hist. Kl., Jg. 1955, 3, S. 35—92
Dörries, Hermann: Basilius und das Dogma vom Heiligen Geist; abgedruckt in: H. D., Wort und Stunde Bd. 1, Göttingen 1966, S. 118—144
— De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas, AAG Phil.-hist. Kl. III,39, Göttingen 1956
Drewery, Benjamin: Origen and the Doctrine of Grace, London 1960
Dupuis, Jacques: »L'Esprit de l'homme.« Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène, Museum Lessianum sect. théol. 62, Paris-Brügge 1967
Echle, Harry A.: Sacramental Initiation as Christian Mystery-Initiation according to Clement of Alexandria, in: Vom christlichen Mysterium. Ges. Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel, Düsseldorf 1951, S. 54—65
— The Terminology of the Sacrament of Regeneration according to Clement of Alexandria, Diss. Washington (Cath. Univ.) 1949 (Teildruck)
Edsman, Carl-Martin: Le baptême de feu, ASNU 9, Leipzig-Uppsala 1940
Elze, Martin: Tatian und seine Theologie, FKDG 9, Göttingen 1960
Faessler, Franz: Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem, Paradosis 13, Freiburg/S. 1958
Foerster, Werner: Das Apokryphon des Johannes, in: Gott und die Götter. Festgabe für E. Fascher, Berlin 1958, S. 134—141
— Der Heilige Geist im sog. Spätjudentum, NTS 8, 1961/62, S. 117—134 (auch in: De Spiritu Sancto. Bijdragen tot de leer van de Heilige Geest, Utrecht 1964, S. 40—62)
— Die Grundzüge der ptolemäischen Gnosis, NTS 6, 1959/60, S. 16—31
— Das System des Basilides, NTS 9, 1962/63, S. 233—255
— Von Valentin zu Herakleon. Untersuchungen über die Quellen und die Entwicklung der valentinianischen Gnosis, BZNW 7, Gießen 1928
Frangoulis, Johannes D.: Der Begriff des Geistes (»pneuma«) bei Clemens Alexandrinus, Diss. phil. Jena 1935 (handschriftl.); Teildruck Leipzig 1936
Früchtel, Ursula: Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien, Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 2, Leiden 1968
Galtier, Paul: Le Saint Esprit en nous d'après les pères grecs, AnGreg 35, Rom 1946
Garijo, Miguel: Vocabulario origeniano sobre el Espiritu Divino, Scriptorium Victoriense 11, 1964, S. 320—358
Giversen, Søren: The Apocryphon of John and Genesis, StTh 17, 1963, S. 60—76
Gögler, Rolf: Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963

Grant, Robert M.: The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip, Vig Chr 15, 1961, S. 129—140

Gribomont, Jean: Art. L'Esprit saint II. L'Esprit sanctificateur dans la spiritualité des pères A. Pères grecs, in: DSp 4,2, Sp. 1257—1272 (1961)

Groß, Josef: Philons von Alexandreia Anschauungen über die Natur des Menschen, Diss. phil. Tübingen 1930

Gruber, Gerhard: »ZOE«. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes, MThS II,23, München 1962

Gunkel, Hermann: Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, 3. A., Göttingen 1909

Haenchen, Ernst: Das Buch Baruch, ZThK 50, 1953, S. 123—158; jetzt in: E. H., Gott und Mensch. Ges. Aufsätze, Tübingen 1965, S. 298—334

Hamman, A.: La signification de σφραγίς dans le Pasteur d'Hermas, SP 4 (= TU 79), Berlin 1961, S. 286—290

Hanse, Hermann: »Gott haben« in der Antike und im frühen Christentum. Eine religions- und begriffsgeschichtliche Untersuchung, RVV 27, Berlin 1939

Harl, Marguerite: Recherches sur le »Peri archon« d'Origène en vue d'une nouvelle édition: la division en chapitres, SP 3 (= TU 78), Berlin 1961, S. 57—67

Harnack, Adolf v.: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, 5. A., Tübingen 1931

— Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (Dazu: Neue Studien zu Marcion), Nachdruck der 2. A. von 1924 (= TU 45), Darmstadt 1960

— Art. Origenes, in: RGG 2. A., Bd. 4, Sp. 780—787

— Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche, TU 42,3, Leipzig 1918, S. 97—143

Hauschild, Wolf-Dieter: Die Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts, Diss. theol. Hamburg 1967

Hegermann, Harald: Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum, TU 82, Berlin 1961

Heinemann, Isaak: Philons Lehre vom Heiligen Geist und der intuitiven Erkenntnis, MGWJ 64, 1920, S. 8—29. 101—122

Heising, Alkuin: Der Heilige Geist und die Heiligung der Engel in der Pneumatologie des Basilius von Cäsarea, ZKTh 87, 1965, S. 257—308

Hengel, Martin: Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr., WUNT 10, Tübingen 1969

Hirsch, Selma: Die Vorstellung von einem weiblichen »pneuma hagion« im Neuen Testament und in der ältesten christlichen Literatur, ein Beitrag zur Lehre vom heiligen Geist, Diss. theol. Berlin 1926

Huppenbauer, Hans Walter: Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente, AThANT 34, Zürich 1959

Jaeger, Werner: Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963

— Gregor von Nyssa's Lehre vom Heiligen Geist, aus dem Nachlaß hg. v. H. Dörries, Leiden 1966

— Paideia Christi, in: W. J., Humanistische Reden und Vorträge, 2. A., Berlin 1960

— Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius, 2. A., Leiden 1965

Janssens, Yvonne: Héracléon. Commentaire sur l'évangile selon saint Jean, Mus 72, 1959, S. 101—151. 277—299

Jenkins, D. E.: The Make-up of Man according to St. Irenaeus, SP 6 (= TU 81), Berlin 1962, S. 91—95

Jonas, Hans: Gnosis und spätantiker Geist I. Die mythologische Gnosis, FRLANT

51, 3. A., Göttingen 1964; II/1. Von der Mythologie zur mythischen Philosophie, FRLANT 63, 2. A., Göttingen 1966

Käsemann, Ernst: Art. Geist und Geistesgaben im NT, in: RGG 3. A. Bd. 2, Sp. 1272—1279

Karpp, Heinrich: Probleme altchristlicher Anthropologie, BFChTh 44,3, Gütersloh 1950

Kasser, Rodolphe: Le »Livre secret de Jean« dans ses différentes formes textuelles coptes, Mus 77, 1964, S. 5—16

— Bibliothèque gnostique I. Le livre secret de Jean, RPhTh 97, 1964, S. 140—150

Kelly, John N. D.: Early Christian Doctrines, 5. A., London 1968

Kettler, Franz-Heinrich: Die Ewigkeit der geistigen Schöpfung nach Origenes, in: Reformation und Humanismus. Festgabe für R. Stupperich, Witten 1969, S. 272—297

— Art. Origenes, in: RGG 3. A. Bd. 4, Sp. 1692—1701

— Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes, BZNW 31, Berlin 1966

Klein, Franz-Norbert: Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften, Leiden 1962

Kleinknecht, Hermann: Art. »pneuma« etc. A. (Im Griechischen), in: ThW Bd. 6, S. 333—357

Klijn, A. F. J.: Edessa, die Stadt des Apostels Thomas. Das älteste Christentum in Syrien, Neukirchen 1965

Koch, Hal: Art. Origenes, in: PW 18/1, 1939, Sp. 1036—1059

— Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, AKG 22, Berlin 1932

Krämer, Hans Joachim: Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964

Kraft, Heinrich: Die Kirchenväter bis zum Konzil von Nicäa, Sammlung Dieterich 312, Bremen 1966

Krause, Martin: Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi Texte, in: Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13—18 Aprile 1966, Leiden 1967, S. 61—89

Kretschmar, Georg: Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel, in: Leben angesichts des Todes, Helmut Thielicke zum 60. Geb., Tübingen 1968, S. 101—137

— Art. Basilides, in: RGG 3. A. Bd. 1, Sp. 909f

— Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée, Verbum Caro No. 88, vol. 22, 1968, S. 5—55

— Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: Leiturgia Bd. 5, Kassel 1964—1966, S. 1—348

— Art. Herakleon, in: RGG 3. A. Bd. 3, Sp. 227

— Jesus Christus in der Theologie des Klemens von Alexandrien, Diss. theol. Heidelberg 1950 (Masch.)

— Origenes und die Araber, ZThK 50, 1953, S. 258—279

— Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie, BHTh 21, Tübingen 1956

— Art. Valentin, in: RGG 3. A. Bd. 6, Sp. 1225f

Kübel, Paul: Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern, Diss. theol. München 1971 (Masch.)

— Zum Aufbau von Origenes' De principiis, VigChr 25, 1971, S. 31—39

Lampe, G. W. H. (Ed.): A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961—68

— The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers, 2. A., London 1967

Langerbeck, Hermann: Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis, in: H. L.,

Aufsätze zur Gnosis, aus dem Nachlaß hg. v. H. Dörries, AAG Phil.-hist. Kl. III, 69, Göttingen 1967, S. 38—82

Laurentin, André: Le pneuma dans la doctrine de Philon, EThL 27, 1951, S. 390—437

Lebreton, Jules: Histoire du dogme de la Trinité des origenes au concile de Nicée, Bd. 2, 4. A., Paris 1928

— La Théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie, RechSR 34, 1947, S. 55—76. 142—179

Leisegang, Hans: Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen, I,1, Leipzig-Berlin 1919

— Die Gnosis. Kröners Taschenausgabe 32, 4. A., Stuttgart 1955

Lewy, Hans: Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik, BZNW 9, Gießen 1929

Lieske, Aloisius: Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, MBTh 22, Münster 1938

Lietzmann, Hans: An die Korinther I—II, 4. A. bearb. v. W. G. Kümmel, HNT 9, Tübingen 1949

Loofs, Friedrich: Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus, TU 46,2, Leipzig 1930

Lossky, Wladimir: Schau Gottes, Bibliothek für orthodoxe Theol. und Kirche 2, Zürich 1964

Lubac, Henri de: Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes, Einsiedeln 1968

Malherbe, Abraham J.: The Holy Spirit in Athenagoras, JThS N. S. 20, 1969, S. 538—542

May, Gerhard: Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo. Eine Untersuchung zur Theologiegeschichte des zweiten Jahrhunderts, Ev.-Theol. Hab. schr. München 1971 (Masch.)

Mayer, Augustinus: Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien, SA 15, Rom 1942

Méhat, André: Étude sur les »Stromates« de Clément d'Alexandrie, Patristica Sorbonensia 7, Paris 1966

Ménard, Jacques E.: L'Évangile selon Philippe, Straßburg 1967

— Das Evangelium nach Philippus und der Gnostizismus, in: Christentum und Gnosis, hg. v. W. Eltester, BZNW 37, Berlin 1969, S. 46—58

Michl, Johann: Art. Engel I—IX, in: RAC Bd. 5, Sp. 53—258 (1960)

Molland, Einar: The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology, SNVAO II Hist-Filos. Kl. 1938 No. 2, Oslo 1938

Mondésert, Claude: Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture, Théologie 4, Paris 1944

Müller, Karl: Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis I—IV, NGG Phil.-hist. Kl. 1920, S. 179—242

Munch, P. A.: The Spirits in the Testaments of the Twelve Patriarchs, AcOr(L) 13, 1935, S. 257—263

Munck, Johannes: Untersuchungen über Klemens von Alexandria, FKGG 2, Stuttgart 1933

Nemeshegyi, Peter: La paternité de Dieu chez Origène, Bibl. de Théol. IV, 2, Tournai 1960

Neunheuser, Burkhard: Taufe und Firmung HbDG IV,2, Freiburg 1956

Nilsson, Martin P.: Geschichte der griechischen Religion. 2. Bd.: Die hellenistische und römische Zeit, HAW V,2, 2. A., München 1961

Nock, Arthur Darby: Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background, New York-Evanston-London 1964

Noesgen, Karl Friedrich: Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste in zwei Büchern. Gütersloh 1899
Nötscher, Friedrich: Geist und Geister in den Texten von Qumran, in: Mélanges bibliques A. Robert, Paris 1957, S. 305—315; abgedruckt in: F. N., Vom Alten zum Neuen Testament, Ges. Aufsätze, BBB 17, Bonn 1962, S. 175—187
Oeyen, Christian, Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien, IKZ 55, 1965, S. 102—120; 56, 1966, S. 27—47
Opitz, Helmut: Ursprünge frühkatholischer Pneumatologie, ThA 15, Berlin 1960
Orbe, Antonio: Teología bautismal de Clemente Alejandrino según Paed I,26,3—27,2, Greg 36, 1955, S. 410—448
— La Teología del Espiritu Santo, Estudios Valentinianos 4, AnGreg 158, Rom 1966
Osborn, E. F.: The Philosophy of Clement of Alexandria, TSt N. S. 3, Cambridge 1957
Osten-Sacken, Peter von der: Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran, StUNT 6, Göttingen 1969
Oulton, J. E. L.: The Holy Spirit, Baptism and Laying on of Hands in Acts, ExpT 66, 1954/55, S. 236—240
Pascher, Joseph: »Hē basilikē hodos«. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandreia, StGKA XVII,3—4, Paderborn 1931
— Studien zur Geschichte der ägyptischen Mystik in griechisch-römischer Zeit. 2. Heft: Klemens von Alexandreia, Bamberg 1934
Pernveden, Lage: The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas, Studia Theol. Lundensia 27, Lund 1966
Peterson, Erik: Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der »Acta Pauli«, in: Frühkirche, Judentum und Gnosis, Rom-Freiburg-Wien 1959, S. 183 bis 208
Poschmann, Bernhard: Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes, Theophaneia 1, Bonn 1940
Praechter, Karl: Die Philosophie des Altertums, in: F. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 1, 12. A., 1926 (Nachdruck Darmstadt 1961)
Prestige, George L.: God in Patristic Thought, 3. A., London 1964
Preuschen, Erwin: Art. Origenes, in: RE 3. A. Bd. 14, S. 467—488
Prümm, Karl: Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien, Schol 12, 1937, S. 17—57
— Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, 2. A., Rom 1954
Puech, Henri-Charles: Das Apokryphon des Johannes, in: Hennecke-Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen Bd. 1, 3. A., Tübingen 1959, S. 229—243
Pulver, Max: Das Erlebnis des Pneuma bei Philon, ErJb 13, 1945, S. 11—132
Quasten, Johannes: Patrology, 3 Bde., Utrecht-Antwerpen 1950—1960
Quatember, Friedrich: Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus, Wien 1946
Quispel, Gilles: Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition, ErJb 22, 1954, S. 195—234
— La conception de l'homme dans la gnose valentinienne. ErJb 15, 1947, S. 249—286
— The Original Doctrine of Valentine, Vig Chr 1, 1947, S. 43—73
— Das ewige Ebenbild des Menschen. Zur Begegnung mit dem Selbst in der Gnosis, ErJb 36, 1967, S. 9—30
— De Heilige Geest volgens de Oude Kerk, in: De Spiritu Sancto. Bijdragen tot de leer van de Heilige Geest, Utrecht 1964, S. 76—88
— Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951
— L'homme gnostique. (La doctrine de Basilide), ErJb 16, 1948, S. 89—139

Rahner, Hugo: Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie, ErJb 13, 1945, S. 237—276
— Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh 7,37.38, Bibl 22, 1941, S. 269—302.367—403; abgedruckt in: H. R., Symbole der Kirche, Salzburg 1964, S. 178—235
— Das Menschenbild des Origenes, ErJb 15, 1947, S. 197—248
— Taufe und geistliches Leben bei Origenes, ZAM 7, 1932, S. 205—223
Reinhardt, Karl: Art. Poseidonios, PW 22,1 (1953), Sp. 558—826
Reitzenstein, Richard: Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, 3. A. 1927, Nachdruck Darmstadt 1956
Roldanus, J.: Le christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie, Studies in the History of Christian Thought 4, Leiden 1968
Rudolph, Kurt: Gnosis und Gnostizismus. Ein Forschungsbericht, ThR 34, 1969, S. 121—231
Rüsch, Theodor: Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenäus von Lyon, SDGSTh 2, Zürich 1952
Rüsche, Franz: Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen, StGKA Erg. Bd. 5, Paderborn 1930
— Pneuma, Seele und Geist. Ein Ausschnitt aus der antiken Pneumalehre, ThGl 23, 1931, S. 606—624
— Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele, StGKA XVIII, 3, Paderborn 1933
Rüther, Theodor: Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien, FThSt 23, Freiburg 1949
Sagnard, Francois-M.: La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée, EPhM 36, Paris 1947
Schaller, John Berndt: Gen 1.2 im antiken Judentum (Untersuchungen über Verwendung und Deutung der Schöpfungsaussagen von Gen 1.2 im antiken Judentum), Diss. theol. Göttingen 1961 (Masch.)
Schenke, Hans-Martin: Der Gott »Mensch« in der Gnosis. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi, Göttingen 1962
— Die Gnosis, in: Umwelt des Urchristentums Bd. 1, 2. A., Berlin 1967, S. 371—415
— Nag-Hamadi Studien I. Das literarische Problem des Apokryphon Johannis, ZRGG 14, 1962, S. 57—63
— Nag-Hamadi Studien III. Die Spitze des dem Apokrypon Johannis und der Sophia Jesu Christi zugrundeliegenden Systems,
ZRGG 14, 1962, S. 352—361
Scherer, Wilhelm: Klemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien, München 1907
Schermann, Theodor: Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts, StrThS IV,4—5, Freiburg 1901
Schlütz, Karl: Isaias 11,2 (Die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten, ATA XI,4, Münster 1932
Schneider, Johannes: »Pneuma hegemonikon«. Ein Beitrag zur Pneuma-Lehre der LXX, ZNW 34, 1935, S. 62—69
Schottroff, Luise: Animae naturaliter salvandae. Zum Problem der himmlischen Herkunft des Gnostikers, in: Christentum und Gnosis, hg. v. W. Eltester, BZNW 37, Berlin 1969, S. 65—97
— Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium, WMANT 37, Neukirchen 1970

Schreiner, Josef: Geistbegabung in der Gemeinde von Qumran, BZ N. F. 9, 1965, S. 161—180

Schweizer, Eduard: Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung bei Zarathustra, spätjüdischen Gruppen, Gnostikern und den Zeugen des Neuen Testamentes, in: The Background of the N. T. and its Eschatology. In Honour of C. H. Dodd, Cambridge 1956, S. 482—508; abgedruckt in: E. S., Neotestamentica, Aufsätze, Zürich-Stuttgart 1963, S. 153—179

— Die sieben Geister in der Apokalypse, EvTh 11, 1951/52, S. 502—512; abgedruckt in: Neotestamentica S. 190—202

— Art »pneuma« etc. D. (Die Entwicklung zum pneumatischen Selbst in der Gnosis) E. (Das Neue Testament), in: ThW Bd. 6, S. 387—449

Seeberg, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, 5. A., Darmstadt 1959

Seesemann, Heinrich: Das Paulusverständnis des Clemens Alexandrinus, ThStKr 107, 1936, S. 312—346

Segelberg, Eric: The Coptic-Gnostic Gospel according to Philip and its Sacramental System, Numen 7, 1960, S. 189—200

Seitz, Oscar J. F.: Two Spirits in Man: an Essay in Biblical Exegesis, NTS 6, 1959/60, S. 82—95

Shapland, C. R. B.: The Letters of Athanasius concerning the Holy Spirit, translated with introduction and notes, London 1951

Simonetti, Manlio: Sull' interpretazione di un passo del De Principiis di Origene (I,3,5—8), Rivista di cultura classica e medioevale 6, 1964, S. 15—32

— Alcune osservazioni sull' interpretazione origeniana di Genesi 2,7 e 3,21, Aevum 36, 1962, S. 370—381

Sjöberg, Erik: Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen, StTh 9, 1955, S. 131—136

— Art. »pneuma« etc. C. III (Im palästinensischen Judentum), in: ThW Bd. 6, S. 373—387

Spanneut, Michel: Le stoïcisme des pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Patristica Sorbonensia 1, Paris 1957

Staats, Reinhard: Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften, PTS 8, Berlin 1968

Stalder, Kurt: Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus, Diss. theol. Bern, Zürich 1962

Stead, G. C.: The Valentinian Myth of Sophia, JThS N. S. 20, 1969, S. 75—104

Stein, Ludwig: Die Psychologie der Stoa, 2 Bde., Berliner Studien f. class. Philol. u. Archäol. III,1 und VII,1, Berlin 1886/88

Swete, Henry B.: The Holy Spirit in the Ancient Church. A Study of Christian Teaching in the Age of the Fathers, London 1912

Teichtweier, Georg: Die Sündenlehre des Origenes, Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 7, Regensburg 1958

Thomasius, Gottfried: Origenes. Ein Beytrag zur Dogmengeschichte, Nürnberg 1837

Unnik, Willem C. van: Die jüdische Komponente in der Entstehung der Gnosis, Vig Chr 14, 1961, S. 65—82

Verbeke, Gérard: L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à S. Augustin, Bibl. de l'institut supérieur de philosophie université de Louvain 9, Paris-Louvain 1945

Verkuyl, Gerrit: Die Psychologie des Clemens von Alexandrien im Verhältnis zu seiner Ethik, Diss. phil. Leipzig 1906

Viller, Marcel — *Rahner,* Karl: Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939

Völker, Walther: Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, TU 57, Berlin-Leipzig 1952

— Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der

Frömmigkeit und zu den Anfängen der christlichen Mystik, BHTh 7, Tübingen 1931

Weinel, Heinrich: Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg-Leipzig-Tübingen 1899

Wickert, Ulrich: Glaube und Denken bei Tertullian und Origenes, ZThK 62, 1965, S. 153—177

Widmann, Martin: Irenäus und seine theologischen Väter, ZThK 54, 1957, S. 156—173

Wili, Walter: Die Geschichte des Geistes in der Antike, ErJb 13, 1945, S. 49—93

Windisch, Hans: Der zweite Korintherbrief, Meyer K 6, 9. A., Göttingen 1924

— Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Ein Beitrag zur altchristlichen Dogmengeschichte, Tübingen 1908

Wingren, Gustaf: Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus, Edinburgh-London 1959

Wlosok, Antonie: Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung, AAH Phil.-hist. Kl. 1960, 2, Heidelberg 1960

Wytzes, J.: Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus, Vig Chr 9, 1955, S. 148—158

Ysebaert, J.: Greek Baptismal Terminology. Its Origins and early Development, Graecitas Christianorum Primaeva 1, Nijmegen 1962

Ziegert, Paul: Die Psychologie des T. Flavius Clemens Alexandrinus, Diss. phil. Erlangen, Breslau 1892

SACHREGISTER

Absolutheitsanspruch 281, 283, 285, 290
Adam 184, 203, 212f, 219, 221f, 237, 260
Äonen 155f, 169f
Affekte (pathē) 25f, 71, 95, 111, 113, 167, 226f, 241, 245
Alexandrien, alexandrinisch 16, 19f, 33, 39, 55f, 61, 63—65, 78, 81, 85, 89, 93, 97, 145, 151, 170, 225, 237, 246f, 260, 262f, 269—271, 280
Anthropologie (vgl. auch »Mensch«) 12f, 16f, 19, 27f, 44, 55, 65, 86, 89—98, 123f, 127, 152f, 157f, 169, 177f, 184f, 191, 260, 262f, 278
Antizipation 73, 123f, 252f, 256, 289f
Apokalyptik, apokalyptisch 27, 61f, 78, 81, 222, 227, 245, 255, 277
Askese, Enthaltsamkeit 66, 70f, 88, 119, 122, 124f, 127, 134, 187, 202, 204, 223, 227f, 284f, 287
Auferstehung 72, 179, 188, 208f, 211, 252, 270, 291
Aufstieg 72f, 78, 124, 162, 192, 195, 226

Bekehrung 28, 99, 102—107, 109, 153f, 187
Bild, Abbild (vgl. auch »Gottebenbildlichkeit«) 20, 77, 136f, 187, 199, 204, 218, 221f, 230
Buße 48, 52, 105

Charismen 130, 132—134, 139, 215
Christus, Jesus 29, 36, 82, 95f, 108f, 136 bis 141, 177, 186, 195, 202, 214f, 218, 274, 279, 285, 290f

Dämonen s. »böse Geister«
Demiurg 154, 157, 162, 166, 185, 230, 252, 264—268, 271
Dogmatisierung des Geistes 11, 15, 281, 284, 290
Dualismus 24f, 27, 96, 169, 200, 228, 240f, 244f, 254, 259

Ekstase 57—60, 64, 262
emphysēma 19, 38, 77, 93f, 154, 166, 269—272
Engel 78—83, 163, 168, 171—181, 239, 242, 246, 286
— Engelchristologie 80, 82, 145
— Engelgleichheit 72, 78, 122, 181, 253, 287
— Engelpneumatologie 79—83, 85, 145, 175, 179, 189, 203
— Schutzengel 175
Entwicklung 74, 76, 109, 114, 120, 127, 213, 276—279, 289f
Erkenntnis (Gnosis) 32—34, 37, 68, 74f, 127—134, 158f, 171, 180—182, 202, 227, 264, 274f, 280f
— Gotteserkenntnis 17, 20, 22, 28—37, 45, 56f, 59—61, 66, 130, 142, 238f, 257, 261f, 274
Erleuchtung, erleuchten 30—35, 39f, 55 bis 65, 129, 137, 153, 181, 194, 250f, 262, 282, 286
Erlösung 153, 158, 164, 174, 176, 182, 190, 192, 238, 247, 250, 273f
— Erlösergestalt o. ä. 206, 234, 280, 291
— Erlösungspneuma s. »Pneuma«
Erwählung, Prädestination 113, 125, 153f, 160, 165, 167f, 173f, 195, 241, 273f, 276, 278
Erziehung (vgl. auch »Paideia«) 87f, 98, 109, 114, 216f, 275f, 286
Eschatologie, eschatologisch 38f, 72f, 78, 123f, 171, 181, 238, 240, 243, 250, 252, 275, 277
Ethik, ethisch 65—68, 76, 95, 98—101, 104, 113, 124, 127f, 134, 187, 211, 227, 240, 242, 249, 276—281, 284, 286
Eucharistie 65, 67, 188f
Exorzismus 109f, 178

Fall 87f, 95, 136, 169, 192, 198f, 203, 213, 220, 228f, 289
Fleisch—Geist 25f, 95f, 114, 209, 211, 253
Formung 14, 28, 43, 61, 85, 123, 150f, 162f, 165, 167, 170—172, 179—182,

192, 197, 204, 206f, 209, 211f, 214 bis 216, 220, 247, 251, 253—256, 264, 273—278, 285—289
— Umformung, Umwandlung, Umgestaltung 28, 37, 44f, 74, 85, 98, 105, 109, 180, 182, 224, 277, 283, 285, 287—289
— Ungeformtsein (amorphia) 180f, 274
Früchte des Geistes 67, 113, 115f, 118, 124, 134f, 156, 211, 279

Gebet 68f, 71, 92, 134, 138, 148, 164
Geist (vgl. auch »Pneuma«) 181, 221, 248, 251, 290
— Böse Geister, Dämonen 53, 109—113, 125, 152f, 158, 164, 178, 184, 187, 239 bis 247
— Geistbesitz, Geistempfang, Geisteinstrom 35, 37—40, 45—65, 99, 101—109, 112, 115, 118, 121f, 132, 164, 177, 179f, 187f, 214f, 250f, 253—255, 282
— Geist Christi 140, 214, 218, 291
— Geistchristologie 82, 103, 143f, 175, 177, 179, 186, 208, 212, 214
— Geist als Flügel 191, 199, 204
— Geist als Geschöpf 141—143, 149
— Geist der Kindschaft 34f, 112
— Geist als Kleid 50, 188, 195, 204f
— Geist als Kraft (vgl. auch »Person«) 36, 80, 144
— Geist des Lebens 212, 226f, 233—235, 237, 239, 265—267, 279
— Geist der Wahrheit 156, 222, 240—243
— Siebenfacher Geist 79, 81, 103, 109, 113, 116, 130, 244
— Soteriologischer Geist s. »Erlösungspneuma«
— Verbindung mit dem Geist, Teilhabe 37, 41, 55, 71, 73f, 76f, 84, 90—92, 121f, 176, 184, 187, 189, 204, 208f, 211, 213—219, 254
— Verlust des Geistes 186, 189, 198f, 213f, 219, 220—223, 288
— Weiblicher Gottesgeist 81, 170f, 176, 185, 229, 237
— Wiedervereinigung mit dem Geist 50, 181f, 186, 212f
— Zwei-Geister-Lehre (vgl. auch »Zwei Pneumata«) 25f, 238—247, 248, 254f, 288
Genesisauslegung 221f, 229f, 235—237, 256—269
Glaube (Pistis) 29f, 35, 38, 50, 74f, 102, 133, 159, 162, 210
Gnade 30, 74, 101, 112f, 118, 153f, 160f, 163, 167f, 174, 211, 275f, 287f, 290
Gnosis, Gnostiker, gnostisch 38, 41f, 49, 71, 88, 92, 125, 151, 169, 178, 181, 190, 198, 211, 218—221, 236f, 249, 255, 259, 263—265, 270, 276
Gott
— Gottebenbildlichkeit 19, 77, 87f, 136, 198f, 209, 260f, 266f
— Gott als Geist 77f, 145f, 158f, 169, 192f, 200, 223, 228f, 248, 259
— Gott und Geist 76—80, 83, 147f, 204, 229, 237, 248, 285f
— Gotteskindschaft 30f, 35, 44, 106—108, 160, 174, 192, 194, 196, 210, 278
— Gottverbundenheit o. ä. 22, 41, 61, 64, 69, 73, 76f, 86, 154, 237, 256, 258, 260, 268—271, 273, 285
— Verähnlichung mit Gott (homoiōsis) 31, 54, 69f, 72f, 77, 85
— Vergottung 69, 77, 147, 156
— Göttliche Welt 70, 72f, 77, 87f, 134, 199, 228f
Gottheit des Geistes 11f, 81, 83, 85, 284f, 287
Griechentum, griechisch 59, 151, 196, 258f, 277—281

Handauflegung 45, 49f, 52, 102, 177
Hauch, einhauchen (vgl. auch »emphysēma«) 17, 184f, 212, 222, 230—232, 256f, 263—268
Heil 51, 61, 163f, 171, 212, 226
— Heilsgeschichte 127, 215, 218f, 279
— Heilsmittler s. »Vermittlung« u. »Erlösergestalt«
— Heilswerk o. ä. 73, 138—141, 164, 177, 189, 193, 206, 208, 219
— Heilszustand o. ä. 106f, 111, 160, 187, 226f, 251f
Heilig 92, 104f, 113, 118f, 126, 250, 283f
Heiligung, heiligen 67, 116f, 120f, 126, 134, 138, 153, 250, 279—281, 286
Hellenismus, hellenistisch 22f, 33, 61, 238, 244, 257—259, 271f
Homousie 42, 154, 157f, 267
Hypostase 127, 142—144, 146f, 241, 245

Inspiration 58f, 64, 83, 128, 131, 133, 138, 202, 208, 259

Judentum, jüdisch 14f, 20, 26f, 47, 59, 61, 64, 81, 113, 154, 170, 175, 183, 189, 196, 198, 200, 205f, 221, 236f, 238f, 243f, 246f, 255f, 260, 264, 268f, 271f, 277—281
— jüdisch-gnostisch 145, 183, 189f, 201, 222, 230, 236f, 252, 263—265, 291
Judenchristentum 47, 72, 79, 175, 198, 246, 280

Kampf 71, 89, 98, 114, 239—243, 246, 253
Katechumenen 28f, 100, 102, 104, 110, 114, 129
Kirche 12f, 15, 48, 52, 104, 126, 150, 175, 177, 179, 208, 215, 218, 283f, 287, 290
Kosmologie, kosmologisch 13, 18, 78, 124, 136, 193, 201, 208, 220, 235, 286

Lästerung gegen den Geist 106, 144, 226, 280
Lebenswandel (vgl. auch »Ethik«) 44, 46, 66f, 76, 102, 105, 228, 235, 248, 261, 279, 281, 284
Leib, Körper 88—97, 184, 238
Licht 33f, 39, 57, 64, 146, 240
Lichtepinoia 230—235, 238f, 265, 268
Logos 29, 32, 36f, 83f, 86f, 112f, 126, 136—138, 158, 162, 203

Mantik 33, 58—60, 64f
Materie, materiell 21ff, 64, 87f, 109, 157f, 164, 180, 185, 189, 193, 238, 258f
Mensch (vgl. auch »Anthropologie«)
— Besonderer Mensch (vgl. auch »Pneumatiker«) 17, 44, 54, 85, 210, 250, 253, 262, 264, 282f, 291
— Neuer Mensch 37, 44, 100, 126, 195, 247, 250
— Natürlicher Mensch 27, 93f, 199, 210, 227, 247f, 260
— Übermensch o.ä. 88, 93, 122f, 204f
— Wahres Menschsein 14, 27, 44, 58, 119, 127, 161f, 182, 198, 204, 224, 255, 273, 275—278, 282—291
— Zwei Menschenklassen o.ä. 44, 108, 125, 161f, 228, 236, 239—241, 243, 246, 253—256, 263, 282, 290
Mischung, Vermischung 41f, 121, 163, 176, 208
Mittlergestalt s. »Vermittlung«
Montanismus 49, 52f, 60
Mysterien o.ä. 30, 32—34, 43, 56—58, 62—64, 100, 126
Mystik 62, 64, 70, 137

Name 47f, 56, 175, 180
Natur 107, 159—161, 263
— Zwei Naturen 159, 254f
Neuwerdung, Neuschöpfung 30, 35, 45, 53f, 105, 112, 174, 195, 243, 250, 277, 282
Nichtchristen 45, 53, 204, 210, 255
Nus 17, 22, 31, 37, 57, 62, 78, 88, 90f, 93, 97f, 258—262, 268, 270

Offenbarung 33, 56, 84, 130f, 137, 154, 202, 216, 277, 291
Offenbarungswerk 131, 220, 274, 280

Paideia (vgl. auch »Entwicklung«, »Erziehung«) 29, 43, 84f, 98, 127, 136 bis 138, 140, 167, 275—278, 281, 283, 286f, 289
Paraklet 47, 80f, 131f, 176
— Zwei Parakleten 79, 131, 142f, 145
Person, Personalität (vgl. auch »Hypostase«) 12, 80, 83, 98, 144f, 203, 206, 242
Pfingsten 291
Platonismus 24, 27, 32f, 64, 88, 136, 198, 201f, 258, 267, 276f
Pleroma 158, 161, 163, 171
Pneuma 19, 28, 90f, 97f, 147, 175, 193, 249, 258f, 273
— Antimimon Pneuma 226—228, 238f
— Erlösungspneuma, Soteriologischer Geist 18, 20, 27, 59, 175f, 205, 211f, 222, 232f, 236, 247, 253, 279
— Körperpneuma, pneuma sarkikon 21, 23f, 25f, 238
— Lebenspneuma s. »Geist des Lebens«
— Schöpfungspneuma 18f, 22, 27f, 31—33, 36, 59, 77, 89, 160f, 165, 170, 205, 210, 212, 232f, 247, 249, 255, 262, 264, 268, 272, 275
— Zwei Pneumata 18, 22—26, 201
Pneumatiker, pneumatisch 17, 35, 43, 46, 49, 58, 71, 76f, 85, 93, 107, 120—127, 147, 154, 157—165, 166—168, 175f, 191, 195f, 204, 210—212, 214f, 218,

226, 233, 235, 252—255, 264, 272, 274, 283, 287
Pneumatische Schule 21
Pneumatomachen 82f, 143, 285, 288
Prädestination s. »Erwählung«
Prägung, prägen 20, 38, 40f, 85, 117, 245, 261, 275
Propheten, Prophetie 17, 46, 57—60, 79, 104, 119, 134, 179, 202, 215f, 261f
Protoktisten 78—80
Psychiker, psychisch 17, 75, 125, 134, 159, 161, 167, 185, 204, 210, 265—267, 272
Psychologie 17f, 21, 45, 238, 245, 258

Rabbinen 226, 237, 246, 257, 272
Reinigung, Reinheit 49, 53, 66, 99—101, 103, 106, 110, 119, 139, 195, 241f, 250f

Sakrament 29, 100f, 114, 187, 190, 277
Salbung 39f, 49f, 102f, 110, 186, 188, 214
Schau Gottes 33, 39, 58, 62, 64, 68, 70, 127f, 134, 139, 262
Schöpfung, Erschaffung 87f, 92, 160, 184f, 191f, 221, 230f, 240, 242, 256, 260, 263
Schrift und Geist 12, 14, 38, 128, 131, 133, 147, 150, 218
Seele 17f, 89, 94—98, 113, 122, 157, 161, 183—185, 199, 201f, 222, 231f, 248, 263f, 266f, 270f
— Seelenteil(e) 18, 21—28, 94f, 230, 258
— Zwei-Seelen-Lehre 25—27, 267
Siegel, Versiegelung 38—40, 47, 92, 178
Sophia 60f, 166, 169—171, 229, 237, 276
Soteriologie 12f, 43, 65, 88, 177, 206, 285
Stoa, stoisch 21—23, 28, 42, 44, 77f, 154, 200f, 237f, 244, 256, 258f
Substanz 21f, 24, 42, 145, 258f, 261
Sünde, sündigen 25, 30, 97, 100f, 104, 111f, 118, 152, 163, 199, 248
— Sündenvergebung 35, 45f, 49, 52, 100, 110, 123, 250f
Synergismus 43, 66, 75, 99, 101, 112, 115f, 131, 280, 288
Syrien, syrisch 182f, 185, 197, 205, 212
Syzygie, Syzygos 156, 158, 162—165, 168f, 171—177, 180—182, 183—190, 201—205, 234, 252, 275, 289

Taufe 28—55, 74—76, 99—113, 177f, 182, 187f, 190, 205, 277, 282, 284, 287—290
— Taufe Jesu 47, 67, 102, 175f, 179, 186f, 190, 214f
— Taufgabe, Taufwirkung 36, 45, 53, 66, 101, 290
— Taufliturgie 50, 102
— Tauftheologie 28, 31, 55, 99, 109, 117, 165
— Tauftradition 31, 47, 49, 51, 99, 101, 104, 148, 164, 278
Tempel Gottes bzw. des Geistes 46, 69, 73f, 77, 105, 109, 203, 209
Tradition, Auslegungstradition 14, 19, 33, 50, 79f, 91, 93, 142, 149, 155, 165, 197, 220, 246, 256, 258, 260, 262, 268, 281f, 286, 289
Transzendenz 97, 120, 147, 168, 200, 229, 259
Trinität, trinitarisch 12f, 82—84, 92, 111, 124, 126, 135, 138—142, 147—149, 178, 208, 216, 220, 281, 284f

Umformung, Umwandlung s. »Formung«
Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit 29, 198f, 202, 204, 212, 256, 258, 264
Urchristentum 151, 205, 282, 291
Ursprung, Urstand 87, 98, 126f, 174, 182, 198, 204, 213, 275, 286, 290

Veränderung 42f, 45, 167, 174, 178, 210f, 250f, 274, 277, 285, 287, 291
Vergottung s. »Gott«
Vermittlung 85, 120, 138, 147, 168f, 180, 193, 200, 206, 234
Vollendung 73, 76, 84f, 172, 208, 219, 271
— Vollendungszustand 72f, 78, 161, 168, 234, 252
Vollkommenheit, vollkommen 31, 65—76, 84, 108, 116, 119—121, 136, 168, 176f, 189, 204, 208f, 216—220, 243, 251f, 256, 275—277, 289
— Unvollkommenheit 173, 209, 286

Wiedergeburt 29—31, 53f, 100, 105, 178, 186, 190, 287
Willensfreiheit, Entscheidungsfreiheit 86f, 95f, 119, 167f, 187, 227, 241, 255, 279
— Willensunfreiheit 111, 113, 152
Würdigkeit 100, 106, 279

AUTORENREGISTER

a) Antike Autoren bzw. Schriften

Afrahat 82, 198, 208, 212, 288
Apokalypse Adams 234, 252—254, 264f
Apokryphon des Johannes 14f, 27, 145, 154, 165, 169, 185, 200, 206, 211f, 220f, 223, 224—256, 263, 265, 277
Dialog bzw. Katechismus im AJ 225 bis 228, 234—236, 240f, 244, 247, 249, 255, 279f
Aristobul 33f, 57
Aristoteles 21, 42
Ascensio Jesaiae 81
Athanasius 284f
Athenagoras 202

Barnabasbrief 46, 109
Baruchbuch 263—265
Basilides, Basilidianer 25, 191—196
Basilius 280, 285—287, 289

Celsus 103, 271, 283
Clemens von Alexandrien 13—15, 16—85, 110, 117f, 120, 123, 125—127, 129, 135, 151—153, 157f, 163, 182, 192, 194, 196f, 201f, 204, 210, 220, 247, 255, 262, 268—284
1. Clemensbrief 46, 52f, 69
2. Clemensbrief 46, 52f
Chrysipp 21, 23, 42
Ps.-Chrysostomus 214
Cyprian 52, 54, 99, 110

Didache 40, 246
Didaskalia 51, 110f

Elchasai 81
Epiphanius 82, 143
Erasistratos 257
Evangelium Veritatis 40, 155, 274

Firmilian von Cäsarea 52

Gregor von Nyssa 14, 275, 287—290

Hebräerbrief 45f, 55
Herakleon 115, 157—165, 166, 168, 172f, 178, 180—184, 190, 195, 220, 247, 252, 255, 266, 273—275
Hermas 39, 47f, 56, 81f, 245, 279
Hermetica (CH) 32, 62f
Hermogenes 199, 264
Hippolyt 50f, 54, 110, 134f, 180

Ignatius 46, 177, 208, 214
Irenäus 20, 49, 54, 76, 135, 170, 197, 199, 206—220, 282

Jamblichus 64
Johannesapokalypse 81
Johannesevangelium 81, 156, 194, 200, 222
Jubiläenbuch 245
Justin 46f, 54—56, 130, 202, 208, 270f

Kerygmata Petru 47

Laktanz 82
Lukas 45, 81, 194

Ps.-Macarius 288f
Markioniten 49, 271f
Megale Apophasis 263f
Melito 40, 48, 179, 214
»Mithrasliturgie« 63f, 145

Naassenerpsalm 263

Origenes 13—15, 27, 51, 53, 66, 76, 86 bis 150, 151f, 157, 161, 163f, 192f, 195, 197, 204, 211, 220, 226, 247, 249f, 252, 269, 271—274, 278—281, 283f, 289

Pantänus 151
Pastoralbriefe 46
Paulus 25, 38f, 44f, 54, 62, 65, 67, 69, 76, 88, 96, 100, 105, 115, 117, 120, 125, 131f, 134, 153, 156, 160, 163—165, 168, 174, 177f, 210—212, 249, 252, 273, 277, 279f, 291
Philippusevangelium 40, 48, 176, 179, 182—190, 197—199, 204f, 220, 252, 264, 274f, 279, 288
Philo 18—20, 24, 33, 36f, 56—59, 61, 63, 88, 237, 246, 249, 256—263, 268—273
Plato 31, 36, 44, 59, 67, 276
Plutarch 26, 59
Poseidonius 21—24, 26
Ptolemäus 166—172, 173f, 190, 247, 266f, 271, 273—275

Qumranschriften 61f, 236, 239—243, 246 bis 255, 257, 273, 277, 279f, 282

Rheginosbrief 155, 179
Rufin 90f, 135, 143

Salomo-Oden 73, 195, 198f, 204, 212, 264, 269
Sapientia Salomonis 59—61, 237, 257, 276
Satornil 237, 265
Seneca 22
Symeon von Mesopotamien 288—290

Tatian 20, 26, 47, 53, 77, 145, 189, 197 bis 206, 210, 212f, 220f, 223, 252, 264, 275, 279, 282, 288, 291
Tertullian 49, 54, 56, 76, 82, 99, 117, 135, 161, 199, 214, 220
Testamente der zwölf Patriarchen 244f, 254
Theodot 41, 110, 117, 157, 165, 172—182, 184, 186, 189f, 195, 197, 203—205, 210, 220, 247, 252, 255, 274f, 288
Theognost 39
Theophilus von Antiochien 40, 48, 202, 216
Thomasakten 40, 48, 51, 110, 117

Valentin 152—157, 166, 168, 172, 178, 184f, 190f, 193, 198, 247, 266, 268, 270f, 273f
Valentinianer 15, 26f, 41—43, 53f, 61, 67, 75f, 85, 145, 151—197, 204f, 210, 220, 247, 255, 272—282, 291

Wesen der Archonten 220—223, 265

Zeno 21

b) Moderne Autoren

Adam, A. 13, 82, 197, 202, 288
Adam, K. 48
d'Alès, A. 12, 207f, 213, 220
Altendorf, H.-D. 214
Andresen, C. 29, 73, 127, 165, 284
Aubineau, M. 210f, 218
Audet, J.-P. 246

Baer, H. v. 45
Barbel, J. 80, 82
Bardy, G. 91, 94, 209, 220
Barnard, L. W. 198, 202f
Barth-Goedeckemeyer 23, 42
Bauer, W. 152
Becker, J. 244f
Behm, J. 276
Bender, W. 12, 50, 60
Benoit, A. 40, 46—48, 56, 207, 215, 219
Bengsch, A. 217
Benz, E. 123, 204
Bernard, J. 16

Bettencourt, S. 111, 114
Betz, O. 81, 239f, 245, 250f, 257
Bieder, W. 24
Bigg, C. 66
Billerbeck, P. 257
Bobrinskoy, B. 286
Böhlig, A. 227, 233, 240, 252f
Botte, B. 50
Bousset, W. 78, 207, 215f, 260
Bratke, F. 30
Braun, H. 248—250
Brox, N. 207, 215, 218—220
Büchsel, F. 45, 59, 256, 258
Bürke, G. 89f, 94
Bullard, R. A. 221
Bultmann, R. 45, 62
Burchard, C. 244

Camelot, P. Th. 29, 70, 75
Campenhausen, H. v. 16, 38, 52, 56, 65, 104, 123, 128
Cantalamessa, R. 214
Casey, R. P. C. 41, 43, 172, 174, 176, 179, 181
Chadwick, H. 114
Collomp, P. 72, 78
Colpe, C. 169, 190
Conzelmann, H. 45
Courcelle, P. 191, 199
Cramer, W. 183
Crouzel, H. 89—91, 97f, 128f

Daniélou, J. 17f, 66, 80f, 87, 90, 100, 102, 137, 142, 145, 244, 246, 260
Dehnhard, H. 286
Dempf, A. 98
Denis, A.-M. 244
Dibelius, M. 82
Dibelius, O. 68, 166
Dieterich, A. 30, 64
Dietzel, A. 251
Dölger, F. J. 39, 47, 110
Dörrie, H. 144, 146
Dörries, H. 11f, 285—287
Drewery, B. 14, 114
Dupuis, J. 14, 89—92, 146

Echle, H. A. 29, 39f
Edsman, C.-M. 102
Eijk, A. van 188
Elfers, H. 50
Elze, M. 198, 200, 202, 206
Engelhardt, M. v. 46

Faessler, F. 118f, 147
Festugière, A.-J. 145
Feuerstein, J. 198
Fichtner, J. 257
Foerster, W. 152, 157f, 161, 163, 166f, 191—193, 196, 249—251
Frangoulis, J. 13, 16, 18f, 23—25, 28, 66, 77, 83
Früchtel, U. 20, 260

Galtier, P. 13, 84f, 147f, 206, 219f
Garijo, M. 14
Giversen, S. 224, 236
Gögler, R. 128, 144, 147
Goodenough, E. R. 46
Goppelt, L. 59
Grant, R. M. 171, 188, 191, 198
Gribomont, J. 12f, 135
Groß, J. 24
Gruber, G. 91, 117, 120, 144, 147f

Haardt, R. 231, 252
Haenchen, E. 40, 45, 183, 264
Hamel, A. 51
Hamman, A. 39, 47
Hanse, H. 121
Harl, M. 95, 135
Harnack, A. v. 30, 49, 53, 86, 91, 94, 99, 136f, 149, 207, 213, 272
Haufe, G. 63
Hauschild, W.-D. 82
Hegermann, H. 58, 63, 260
Heinemann, I. 22, 59
Heising, A. 12, 286
Hendrix, P. 191
Hengel, M. 61, 257
Hermann, I. 45
Heussi, K. 119
Hilgenfeld, A. 155
Hirsch, S. 155
Hitchcock, F. M. 208
Hoergl, C. 217
Holl, K. 123, 270, 286
Huppenbauer, H. W. 241, 254

Jaeger, W. 12, 14, 21, 140, 275, 288—290
Janssens, Y. 157, 161, 169

Jenkins, D. E. 210
Jeremias, G. 249
Jervell, J. 230
Jonas, H. 58, 155, 181, 190, 260, 263

Käsemann, E. 45, 54
Karpp, H. 17, 23
Kasser, R. 225, 236
Kelly, J. N. D. 82, 136
Kettler, F.-H. 86f, 91, 95, 122, 143
Klein, F.-N. 57f
Kleinknecht, H. 21f, 58
Klijn, A. F. J. 40
Koch, A. 31
Koch, Hal 86f, 140, 149
Koch, Hugo 213
Krämer, H. J. 191, 193
Kraft, H. 136, 141
Krause, M. 182, 185f, 221, 224—226, 231, 236
Kretschmar, G. 29, 33, 38, 40, 49f, 79, 81f, 88, 102, 110, 142, 151, 153, 159, 165f, 179, 181, 191, 196, 199f, 206, 216, 270
Kroll, J. 145
Kudlien, F. 21
Kübel, P. 26, 95, 135, 267
Kuhn, K. G. 117, 241

Lampe, G. W. H. 39f, 45—48, 50, 227, 235
Langerbeck, H. 25f, 112, 154, 157, 267
Larcher, C. 60, 257
Laurentin, A. 24, 261
Leaney, A. 244
Lebreton, J. 35, 83, 206, 209, 220
Leisegang, H. 11, 58f, 191, 193, 258f, 262
Lesky, A. 276
Lewy, H. 59, 261
Lieske, A. 137, 149
Lietzmann, H. 38
Loewenich, W. v. 200, 203
Lohse, E. 240
Loofs, F. 82, 207f, 212f, 216, 219
Lossky, W. 127
Lowry, C. W. 135
Lubac, H. de 14, 89, 91, 128

Maier, J. 249, 257
Marcus, R. 246
Marrou, H.-I. 34
May, G. 155, 191, 277
Mayer, A. 13, 17, 43, 65, 67f, 74
Méhat, A. 16, 34, 70
Ménard, J. E. 182—184, 186—189
Michl, J. 81, 83
Mondésert, C. 16
Mowinckel, S. 81
Müller, K. 155, 175f, 179
Munch, P. A. 245
Munck, J. 17

Nautin, P. 214
Nemeshegyi, P. 106
Neunheuser, B. 29, 101
Nilsson, M. P. 63
Nock, A. D. 56, 62f
Noesgen, K. F. 11
Nötscher, F. 242, 248, 251

Oeyen, C. 13, 33, 78—80
Opitz, H. 11f, 46—48
Orbe, A. 12, 169—171, 278
Osborn, E. F. 36
Osten-Sacken, P. v. d. 240f, 243, 248, 254
Oulton, J. E. 45

Pascher, J. 13, 59, 63, 68, 73
Peake, A. S. 191f
Pernveden, L. 47f, 82
Peterson, E. 40, 198, 205
Pohlenz, M. 29, 42
Poschmann, B. 104, 123
Praechter, K. 21, 44
Prestige, G. L. 135, 144, 279
Preuschen, E. 87, 137
Prümm, K. 29, 63
Puech, H.-C. 224, 236
Pulver, M. 56f, 262

Quasten, J. 49
Quatember, F. 31
Quispel, G. 12, 144, 152, 154—156, 161, 170, 175, 181, 191, 193f, 196, 205, 224f, 236, 275

Rahner, H. 88f, 99, 114, 123, 130
Rahner, K. 52

Rauer, M. 106
Reinhardt, K. 23f
Reitzenstein, R. 30, 62, 145
Rigaux, B. 251
Ritschl, D. 284
Roldanus, J. 284f
Rudolph, K. 183, 236, 252
Rüsch, T. 12, 40, 207f, 220
Rüsche, F. 23f, 258
Rüther, T. 66

Sagnard, F.-M. 41, 151–159, 163, 166, 169, 171f, 174–177, 179, 181
Schaller, J. 256, 260
Schelkle, K. H. 100
Schenke, H.-M. 126, 154, 182, 184–186, 188, 221, 224f, 228–230, 232
Scherer, J. 88
Scherer, W. 18
Schermann, T. 285
Schlier, H. 39
Schlütz, K. 79, 103, 130
Schmidt, K. L. 160
Schneider, A. 31
Schneider, J. 23, 25
Schoeps, H.-J. 47, 81
Schottroff, L. 166–168, 171, 224, 234, 252f, 265
Schreiner, J. 248f
Schrenk, G. 160
Schweizer, E. 45, 81, 177, 242, 249, 256
Seeberg, R. 47–49, 82, 126, 137
Seesemann, H. 65, 279
Segelberg, E. 183, 187f
Seitz, O. J. F. 244
Shapland, C. R. B. 285
Simonetti, M. 82, 91, 136, 139, 147, 149
Sjöberg, E. 249f, 257
Spanneut, M. 22, 200f
Staats, R. 288–290
Stählin, O. 17, 33–35, 56, 79, 175
Stalder, K. 45, 279
Stauffer, E. 270
Stead, G. C. 155, 169
Stein, L. 21, 24
Swete, H. B. 13f, 16, 49, 99, 144, 161, 196, 206, 220, 274

Teichtweier, G. 100
Thomasius, G. 91, 143
Till, W. C. 182, 184–186, 189, 224f, 231, 236, 252
Torrance, F. T. 286
Torm, F. 71

Unnik, W. C. van 236, 238

Verbeke, G. 11, 22, 24f, 59, 65, 68, 146, 201, 258
Verkuyl, G. 17, 23, 27, 76
Vermaseren, M. J. 63
Vernet, F. 213
Viller-Rahner 68, 70
Völker, W. 13, 17, 19, 29f, 37, 66, 68, 70, 74f, 100, 120, 123, 152, 191

Wagner, W. 29
Waszink, J. H. 191, 199
Weinel, H. 11, 40, 46
Wernberg-Møller, P. 244
Wickert, U. 134, 140
Widmann, M. 207, 217, 219
Wilckens, U. 61
Wiles, M. 91
Wili, W. 22
Wilson, R. M. 183
Windisch, H. 39, 104
Wingren, G. 207, 213, 220
Wlosok, A. 17, 31, 33, 56, 62f, 226, 246
Wytzes, J. 29, 70

Ysebaert, J. 40, 55, 177

Ziegert, P. 17, 25